

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**GUSTAVO ROHTE DE OLIVEIRA**

**A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA GÊNESE DA TEOLOGIA CRISTÃ:  
Uma reflexão sobre Fé e Razão em Joseph Ratzinger (1927-2022)**

TOLEDO - PR  
2023



GUSTAVO ROHTE DE OLIVEIRA

**A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA GÊNESE DA TEOLOGIA CRISTÃ:  
Uma reflexão sobre Fé e Razão em Joseph Ratzinger (1927–2022)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias

Co-orientador: Prof. Dr. Dom Antonio Luiz Catelan Ferreira

TOLEDO - PR  
2023

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

OLIVEIRA, GUSTAVO ROTHE DE  
A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA GÊNESE DA TEOLOGIA CRISTÃ:  
Uma reflexão sobre Fé e Razão em Joseph Ratzinger  
(1927?2022) / GUSTAVO ROTHE DE OLIVEIRA; orientador José  
Francisco de Assis Dias; coorientador Antonio Luiz Catelan  
Ferreira. -- Toledo, 2023.  
172 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) --  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências  
Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2023.

1. Importância da Filosofia . 2. Gênese da Teologia  
Cristã. 3. Fé e Razão . 4. Joseph Ratzinger. I. Dias, José  
Francisco de Assis, orient. II. Ferreira, Antonio Luiz  
Catelan, coorient. III. Título.

GUSTAVO ROHTE DE OLIVEIRA

A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA GÊNESE DA TEOLOGIA CRISTÃ: Uma reflexão sobre fé e razão em Joseph Ratzinger

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

  
Orientador(a) - José Francisco de Assis Dias

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

  
Rody Albino de Assunção

Centro Universitário Católica de Guixadá – Unicatólica

  
Libanio Cardoso Neto

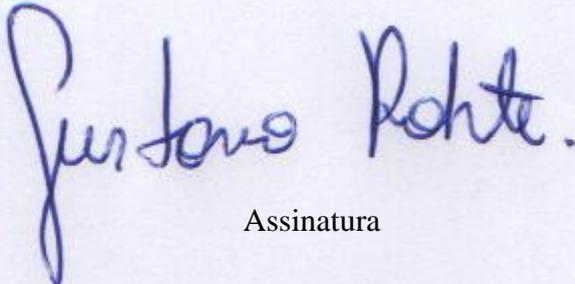
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 28 de fevereiro de 2023

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, GUSTAVO ROHTE DE OLIVEIRA, pós-graduando do PPGFIL da UNIOESTE, *Campus* de Toledo, declaro que este trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de trabalho elaborado por outrem e o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 28-02-2023



Assinatura

*À Santíssima Trindade,  
A meus pais Irene e Davi,*

## **AGRADECIMENTOS**

Louvor à Santíssima Trindade que, com seu poderoso Espírito, iluminou Joseph Ratzinger nas suas reflexões e esta pesquisa também.

Sinceros agradecimentos aos meus pais, Irene e David, familiares, amigos e irmãos na fé.

Gratidão pelo trabalho dos professores da UNIOESTE, em especial ao Prof. Dias, que tem sido pai e amigo, desde a época da graduação.

Agradecimentos ao Prof. Dom Catelan Ferreira por ter-me auxiliado desde o princípio nesta feliz e ousada caminhada.

*O Logos é também Amor.*

(Joseph Ratzinger)



## RESUMO

OLIVEIRA, Gustavo Rohte de. A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA GÊNESE DA TEOLOGIA CRISTÃ: Uma reflexão sobre Fé e Razão em Joseph Ratzinger (1927–2022). 164 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

Esta pesquisa tem como tema central a importância da Filosofia na gênese da Teologia Cristã, refletindo sobre Fé e Razão no pensamento de Joseph Aloisius Ratzinger (1927 - 2022). Visto que o Autor credita um valor especial à Filosofia e à busca do racional no seio da Teologia Cristã, busca-se uma reflexão filosófica sobre o tema. Assim, o objetivo geral desta pesquisa é investigar a importância da filosofia no processo de ‘teologização’ da fé em Joseph Ratzinger. Tal intento se desdobra em alguns objetivos específicos: 1) apresentar um panorama do surgimento da filosofia em oposição aos mitos gregos e sua culminância na Filosofia Cristã; 2) investigar acerca da Teologia Cristã como ciência constituída e sua relação com a Fé e a Revelação 3) demonstrar que a Teologia é, antes de mais nada, um estudo ontológico acerca de Deus; 4) relacionar a Filosofia e a Teologia Cristã; A pesquisa, de caráter eminentemente bibliográfico, será conduzida através do método de interpretação, análise e investigação a partir dos escritos de Joseph Ratzinger sobre o tema aqui proposto, detendo-se em suas principais obras e alguns textos de comentadores que tratam sobre a reivindicação racional da Teologia. A hipótese central da pesquisa é que Ratzinger estabelece uma relação entre Filosofia e Teologia, tanto em sua gênese quanto em sua raiz metodológica. Pesquisar sobre as bases filosóficas da Teologia no terceiro milênio é perceber a importância da Religião na formação do conhecimento ocidental e uma louvável iniciativa de diálogo entre mundos tão distantes e tão próximos, simultaneamente. Joseph Ratzinger defende que o Cristianismo tenha uma base natural e, por isso, filosófica, excluindo-se, assim, a possibilidade de que a Religião cristã se sustente sobre mitos; sendo baseada na teologia natural (racional) é também riqueza para a humanidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Importância da Filosofia. Gênese da Teologia Cristã. Fé e Razão. Joseph Ratzinger.

## ABSTRACT

OLIVEIRA, Gustavo Rohte de. THE IMPORTANCE OF PHILOSOPHY IN THE GENESIS OF CHRISTIAN THEOLOGY: A reflection on faith and reason in Joseph Ratzinger (1927-2022). 164 p. Dissertation (Master's in Philosophy) - State University of Western Paraná, Toledo, 2023.

This research focuses on the central theme of the importance of Philosophy in the genesis of Christian Theology, reflecting on faith and reason in the thought of Joseph Aloisius Ratzinger (1927 - 2022). Since the author attributes special value to Philosophy and the pursuit of reason within Christian Theology, a philosophical reflection on the topic is sought. Thus, the general objective of this research is to investigate the importance of philosophy in the process of 'theologizing' faith in Joseph Ratzinger. This endeavor unfolds into several specific objectives: 1) present an overview of the emergence of philosophy in opposition to Greek myths and its culmination in Christian Philosophy; 2) investigate Christian Theology as a constituted science and its relationship with Faith and Revelation; 3) demonstrate that Theology is, above all, an ontological study about God; 4) relate Philosophy and Christian Theology. The research, which is primarily bibliographic in nature, will be conducted through the method of interpretation, analysis, and investigation based on Joseph Ratzinger's writings on the proposed topic, focusing on his main works and some texts by commentators that address the rational claim of Theology. The central hypothesis of the research is that Ratzinger establishes a relationship between Philosophy and Theology, both in its genesis and in its methodological root. Researching the philosophical foundations of Theology in the third millennium is to perceive the importance of Religion in the formation of Western knowledge and a commendable initiative for dialogue between worlds that are simultaneously distant and close. Joseph Ratzinger argues that Christianity should have a natural and therefore philosophical foundation, thereby excluding the possibility of the Christian religion being based on myths. By being based on natural (rational) theology, it also becomes a richness for humanity.

**KEYWORDS:** The Importance of Philosophy. Genesis of Christian Theology. Faith and Reason. Joseph Ratzinger.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
<b>1 DA MITOLOGIA À FILOSOFIA CRISTÃ .....</b>	<b>19</b>
1.1 O pensamento grego .....	20
<b>1.2 O pensar mitológico .....</b>	<b>24</b>
<b>1.3 O surgimento da Filosofia .....</b>	<b>32</b>
1.3.1 A crítica dos mitos.....	34
1.3.2 Mito e Filosofia.....	37
<b>1.4 Helenismo e Judaísmo .....</b>	<b>40</b>
<b>1.5 O Cristianismo e a Filosofia Cristã .....</b>	<b>42</b>
<b>2 TEOLOGIA CRISTÃ .....</b>	<b>47</b>
<b>2.1 A sistematização da Teologia.....</b>	<b>47</b>
<b>2.2 A cientificidade da Teologia.....</b>	<b>55</b>
<b>2.3 Sem Revelação não há Teologia.....</b>	<b>59</b>
<b>2.4 Mística e conversão.....</b>	<b>60</b>
<b>2.5 Fé, pregação e Teologia .....</b>	<b>62</b>
<b>2.6 Magistério, instância moderadora? .....</b>	<b>64</b>
<b>3 TEOLOGIA, UMA ONTOLOGIA DO DIVINO.....</b>	<b>71</b>
<b>3.1 A questão de Deus.....</b>	<b>74</b>
3.1.1 O ateísmo .....	75
3.1.2 O politeísmo .....	76
3.1.3 O monoteísmo .....	77
<b>3.2 Revelação e a Teologia sobre Deus.....</b>	<b>79</b>
<b>3.3 O conceito de Deus na revelação veterotestamentária .....</b>	<b>80</b>
3.3.1 O monoteísmo de Israel.....	82
3.3.2 Personalidade de Deus .....	83
<b>3.4 O conceito neotestamentário de Deus.....</b>	<b>89</b>
<b>3.4.1 A metamorfose do conceito “Deus” no Cristianismo.....</b>	<b>90</b>
3.4.2 A opção pelo Logos .....	94
<b>3.5 A revelação como processo contínuo.....</b>	<b>101</b>
3.5.1 A Trindade no Novo Testamento.....	101
3.5.2 O desenvolvimento do dogma da Trindade .....	103
<b>3.6 Cristianismo: deísmo ou teísmo? .....</b>	<b>105</b>
<b>4 RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA.....</b>	<b>109</b>
<b>4.1 O casamento entre Fé e Razão .....</b>	<b>109</b>
4.1.1 A crise moderna .....	113
4.1.2 Implicações da Reforma Protestante .....	115
4.1.3 A defesa da metafísica .....	122
<b>4.2 Fé e Razão .....</b>	<b>124</b>
4.2.1 O Deus da fé e o Deus dos Filósofos.....	124
4.2.2 Introdução ao Cristianismo .....	125

4.2.3 Fé e Futuro .....	126
4.2.4 Dogma e Anúncio .....	128
4.2.5 Teoria dos Princípios Teológicos .....	128
4.2.6 Natureza e Missão da Teologia .....	130
4.2.7 Fé, Verdade e Tolerância .....	132
4.2.8 Dialética da Secularização .....	134
4.2.9 Europa: Os seus fundamentos hoje e amanhã .....	135
4.2.10 A Europa de Bento na crise de culturas .....	135
4.2.1 O lugar da Filosofia na Teologia .....	136
4.2.2 O Cristianismo como verdadeira Filosofia .....	143
4.5.2 Fé e Filosofia como aliadas .....	145
4.5.3 Amor e Razão, dois pilares do real .....	147

<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>169</b>
-------------------------	------------

## INTRODUÇÃO

Joseph Aloisius Ratzinger, nascido em 1927 na Alemanha, foi um dos maiores teólogos dos nossos dias e “sem dúvida, um dos teólogos mais conhecidos, e mais discutidos do século XX” (CASALE, 2009, p. 26). Sua defesa da fé e da teologia levou outro grande teólogo, o alemão Hans Urs Von Balthasar, a cognominá-lo como “o cardeal corajoso”. Sua personalidade pode ser apresentada na tríplice matriz: Fé – Vida – Teologia (BLANCO SARTO, 2016).

Ao olhar para sua vida, contempla um homem, que de estudante, tornou-se instrumento de guerra para o regime nazista. Um simples sacerdote católico, que se tornou perito no maior evento eclesial dos últimos anos, que quando nomeado bispo, foi surpreendido com a notícia de que também haveria de ser cardeal e tornar-se-ia guia de todos os teólogos (RATZINGER, 2006). Um homem que queria passar sua velhice escrevendo livros e cuidando de seus gatos, que se tornou o líder máximo da Igreja Católica, num período marcado por ideologias nada condizentes com sua postura intelectual. Sua larga trajetória humana, teológica e pastoral, fez de um tímido professor universitário um “papa teólogo” capaz de romper com as negativas etiquetas que lhe foram impostas. O que ninguém esperava é que renunciasse ao cargo oito anos mais tarde. Morreu em 31 de dezembro de 2022, no Mosteiro *Mater Ecclesie*, no Vaticano.

De pensamento profundo, belo e simples (BLANCO SARTO, 2016), Ratzinger é considerado um homem do diálogo “não tem medo de abordar em público nem os temas fundamentais, nem os problemas da atualidade, e sempre com calma, simplicidade, comedimento, grande respeito às pessoas e com um sorriso” (LUBAC, 1985, p. 123) “jamais sonhou em se apresentar como única voz teológica da Igreja” (TURA, 1974, p. 149). “A obra de Ratzinger é um diálogo com tudo o que aconteceu nos anos, que vão desde o encerramento do Concílio até os nossos dias” (CARDEDAL, 2001, p. 22).

Mesmo sem ser categoricamente considerado um filósofo, afinal suas obras são todas endereçadas às estantes de Teologia, Joseph Ratzinger, ao se propor examinar a religião com bases na razão, produz uma verdadeira Filosofia. Com ele aprendemos que a Teologia nasce de um esforço racional de explicar a Fé, que, por si, é um fenômeno místico, um encontro com a Revelação divina. “Uma fé que tem razões e uma fé se faz crente, uma profundidade que se expressa com simplicidade porque bebe na melhor tradição da Igreja, e uma beleza que

suscita o estupor da verdade e da adesão ao bem” (SANZ MONTES, 2008, p. 11-12) eis os três pilares de sua teologia filosofante: Fé – Razão – Beleza.

O tema central desta pesquisa é a importância da Filosofia na gênese da Teologia Cristã, o que nos levará a refletir a relação entre Fé e Razão ao longo da história do pensamento e a percepção ratzingeriana acerca dessa relação. Aliás, o problema da relação entre Fé e Razão é uma das mais antigas preocupações de Ratzinger (ASSUNÇÃO, 2018). Por isso, buscou-se responder à grande questão acerca do papel da Filosofia na Teologia Cristã, ou seja, de que forma a Filosofia influenciou a Teologia dos primórdios? Seria possível construir a Teologia sem o aparato conceitual que a Filosofia constitui?

Atentos ao, sempre atual, “duelo” entre Fé e Razão e os constantes questionamentos que envolvem a Teologia e a Filosofia, decidiu-se averiguar essa temática e por tratar-se de uma pesquisa inédita, no contexto da filosofia, arriscar um esboço de resposta. Percebe-se de antemão que a Teologia necessitou da Filosofia para se consolidar. Dessa forma, o objetivo geral aqui proposto é investigar a importância da Filosofia no processo de ‘teologização’ da Fé no pensamento de Joseph Ratzinger, que se desdobra em quatro objetivos específicos, que serão trabalhados em quatro capítulos diferentes: 1) apresentar um panorama do surgimento da filosofia em oposição aos mitos gregos e sua culminância na Filosofia Cristã; 2) investigar acerca da Teologia Cristã como ciência constituída e sua relação com a Fé e a Revelação; 3) demonstrar que a Teologia é, antes de mais nada, um estudo ontológico acerca de Deus; 4) relacionar a Filosofia e a Teologia Cristã.

O primeiro capítulo possui o objetivo de relacionar a mitologia, expressão da crença originária e dos primeiros esforços na busca da verdade, com o surgimento da Filosofia, bem como e seu desenvolvimento com ênfase cristã. Sabemos que a mitologia grega era o padrão de pensamento da antiguidade grega. Religiosidade e conhecimento mantiveram-se em sintonia por um grande período. Com o surgimento da Filosofia, sob o ímpeto de buscar as coisas primeiras, e a origem do cosmos, e as críticas dos primeiros filósofos, a racionalidade tratou por instituir um monoteísmo filosófico. Paralelamente, a tradição hebraica manteve-se firme na crença em um só Deus. A teologia cristã nasce, em primeiro lugar, da união do monoteísmo filosófico com o monoteísmo de Israel.

Num segundo momento, os olhares se voltam para a Teologia. Descobriu-se, a princípio, que se a Filosofia necessita da Razão, a Teologia pressupõe a Fé, que, por sua vez, brota da Revelação. Este segundo capítulo é um estudo sobre a Teologia Cristã, sua natureza, sua relação com a instituição à que se vincula (Igreja) e sua academicidade e cientificidade. Já sabemos de antemão que a Teologia é uma ciência positiva porque se relaciona diretamente

ao ente “DEUS” fazendo dele seu objeto de estudo (não no sentido especulativo), aliás, Deus é o Ente por excelência. Porém, esse ente só é conhecido por sua própria e livre iniciativa. O ato de Deus agir no mundo é chamado de Revelação. Por ela, Deus se dá a conhecer ao ser humano, se revela. É a partir da Revelação Divina que a Teologia chega as mais diversas verdades sobre Deus.

No terceiro capítulo, pretende-se mostrar que a Teologia se comporta como uma ontologia do divino, ou seja, busca entender o ser de Deus. Falar sobre Teologia Cristã é, em primeiro lugar, lançar vistas às filosofias judaicas e, depois, compreender o fenômeno Jesus de Nazaré, com sua historicidade e sua Teologia. O que nos chama atenção é o fato de que a fé cristã precisou aprimorar conceitos religiosos e filosóficos anteriores para constituir-se racionalmente como ciência teológica. Joseph Ratzinger faz importantes colocações nesse sentido. Inclusive, no que tange à construção do conceito cristão de Deus, utiliza a palavra “opção” para se referir a quatro escolhas teológicas, que constroem a Teologia do Deus cristão. São elas: 1) opção pelo monoteísmo radical de Israel em oposição ao politeísmo e ao ateísmo; 2) opção por um Deus pessoal, em oposição à ideia de um Deus local; 3) opção pelo deus dos filósofos em oposição à mitologia; e 4) a opção pelo *Logos* em oposição ao deísmo.

Por fim, no quarto e último capítulo, trata-se sobre a relação entre Fé e Razão. Para isso devemos ter clareza de que a perfeita união existente no Cristianismo primitivo, que afirmava ser o Cristianismo a verdadeira filosofia, foi ameaçada pela modernidade, como vertente filosófica, e pela Reforma Protestante, como visão religiosa. Serão apresentadas as propostas de reconciliação entre essas duas vias de acesso a Deus e como Razão e Teologia juntas podem solucionar questões humanas. Joseph Ratzinger, em diversas de suas obras, credita um valor especial à Filosofia e pela busca do racional na formulação da Teologia Cristã. Para ele, o Cristianismo é a única religião que professa a fé em um ser divino realmente verdadeiro, não mítico e racional.

O estudo das bases filosóficas da teologia mostra a importância da religião na formação do conhecimento ocidental e uma louvável iniciativa de diálogo entre mundos tão distantes e tão próximos, simultaneamente. O fato é que Joseph Ratzinger defende que o Cristianismo tenha uma base natural e, por isso, filosófica, excluindo, assim, a possibilidade de que a religião cristã se sustente sobre mitos. Sendo baseado na Teologia natural (racional) é, também, riqueza para a humanidade. Espera-se que o leitor se maravilhe com o universo do pensamento ratzingeriano.

É mister informar ao caro leitor que foi feito um recorte temporal, para examinar o pensamento de nosso ilustre autor desde sua formação até o momento de sua eleição como

Sumo Pontífice da Igreja Católica. Não serão examinadas suas encíclicas, seus discursos, suas homilias nem suas posturas como papa, mas debruçar-se-á sobre Joseph Ratzinger. Este recorte temporal justifica-se pela magnanimidade de seu pensamento e de sua composição literária. Dentre essas obras, serão apresentadas algumas que tratam da relação Fé – Razão e que se tornaram base para este estudo.

## 1 DA MITOLOGIA À FILOSOFIA CRISTÃ

É problema perene, no pensamento de Joseph Ratzinger, as relações entre Fé e Razão. A temática desta pesquisa não se resume simplesmente em apresentar as discussões dessa relação, mas ir além e entender as relações da Filosofia e com a Teologia. O comentador razingeriano brasileiro Rudi Albino de Assunção, em obra de grande importância, mostra que a relação entre Fé e Razão passou de uma compatibilidade a uma ruptura. Pretende-se aqui, neste primeiro momento, deter-se a uma realidade anterior a essa compatibilidade. É preciso entender o que é, de fato, a Filosofia e como aconteceu o seu surgimento e ter consciência de que a Filosofia é, por sua essência, grega. Isso significa dizer que ela só poderá ser compreendida de forma correta quando examinada dentro de seu contexto histórico, ou seja, a Grécia do século VII a.C.

São poucas as fontes no pensamento de Ratzinger que tratam diretamente de tal realidade. Essas serão utilizadas ao longo deste primeiro capítulo. O restante do aparato conceitual deste capítulo, que aparece nesta dissertação como uma garimpagem de premissas, será baseado em pensadores da História da Antiguidade, Mitologia, História da Filosofia, Filosofia antiga entre outros. A sensibilização para este capítulo pode ser explicitada no comentário feito por José Cavalcante de Souza como prefácio introdutório aos Pré-Socráticos. São perguntas que ajudaram a chegar ao objetivo final:

O que terá levado o homem, a partir de determinado momento de sua história, a fazer ciência teórica e filosofia? Por que surge no Ocidente, mais precisamente na Grécia do século VI a.C., uma nova mentalidade, que passa a substituir as antigas construções mitológicas pela aventura intelectual, expressa através de investigações científicas e especulações filosóficas? (SOUZA *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 5).

Percebe-se logo que a Filosofia tenha sido cultivada do diálogo e da crítica com a religião mitológica grega, por isso, faremos, antes de tudo, um paralelo entre a Filosofia e a crença de modo geral, em especial, com a mitologia grega. Essas primeiras considerações ajudarão, mais tarde, a entender as discussões tão calorosas entre Fé e Razão (inevitável para todos) e compreender a importância da Filosofia na Teologia Cristã.

## 1.1 O pensamento grego

Como se sabe, a humanidade é muito anterior aos primeiros resquícios de pensamento filosófico. Historiadores, arqueólogos e pesquisadores da área afirmam, não sem consenso, que a humanidade possui entre cinco e dois milhões de anos. Se, desde o início da espécie que hoje se julga ser humana, os indivíduos possuíam a capacidade de pensar, raciocinar ou sistematizar ideias, ou se isso foi presente do processo de evolução, não se sabe e não cabe aqui resolver esse problema.

Porém, ter a pretensão de afirmar que a racionalidade nasce juntamente com a Filosofia é, sem dúvida, um preconceito. Alguns pensadores das áreas humanas dirão que houve um pensamento pré-filosófico, que poderia ser equiparado ao pensamento filosófico pelo teor das questões levantadas. Jacques Maritain (1882 – 1973), por exemplo, diz ser esse pensamento um eco do pensamento filosófico, já bem antes da Filosofia propriamente dita (MARITAIN, 1981).

Para Maritain “algumas das verdades mais simples que a Filosofia irá estudar foram conhecidas muito antes que a Filosofia existisse” (MARITAIN, 1981, p. 19). Em especial, podemos citar as experiências religiosas dos hebreus e dos egípcios que, em meio às suas explicações “teológicas”, puderam conhecer alguns princípios filosóficos básicos. De forma geral, entre os semitas e caldeus, a Religião fez as vezes da Filosofia.

João Paulo II (1920-2005), na encíclica *Fides et Ratio*, também faz menção a essas tradições de pensamento. Para ele são tentativas de respostas para as mesmas perguntas que, desde sempre e para sempre, fazem parte dos mais profundos questionamentos da humanidade. Curiosamente, ele cita entre as mais destacáveis iniciativas as tradições religiosas anteriores ao Cristianismo e a Filosofia, como, por exemplo, o Judaísmo, o Hinduísmo, o Confucionismo e o Budismo. Essas tradições com seus escritos são fontes preciosas do saber humano (JOÃO PAULO II, 1998).

Além dessas, tem-se a tradição mitológica grega que, pela voz dos poetas clássicos Homero e Hesíodo, apresenta os mais curiosos relatos acerca dos deuses e da sabedoria humana. Ainda é possível elencar o papel extraordinário das tragédias e comédias, que, na maioria das vezes, imersas na crença mitológica, ajudam a desvendar, ao seu modo, os mistérios da vida.

Anteriormente foi dito que a Filosofia é, por sua essência, grega. Agora, pode-se, pois, aprimorar essa afirmação dizendo que a Filosofia, como se conhece, advém da rica cultura grega. O fato é que, antes da Filosofia, existiram certas “filosofias”, que não chegaram

ao apogeu e ao sucesso. Foi só na Grécia Antiga que a sabedoria do homem adquiriu maturidade (MARITAIN, 1981).

Para Jacques Maritain, “[...] o pequeno povo grego [...] é para a razão e para o verbo do homem, o que o povo judeu é para a Revelação e para a Palavra de Deus” (MARITAIN, 1981, p. 28). Ou seja, assim como Israel é o povo eleito de Deus, os gregos são povo escolhido da Razão. Veja como isso aconteceu.

Jean-Pierre Vernant (1914-2007) se especializou a respeito da Grécia Antiga e sobre a mitologia grega. Ele defende a tese de que o surgimento da Filosofia, juntamente com o surgimento da *polis*, é uma dupla e solidária inovação. Por isso, “a Grécia se reconhece numa certa forma de vida social, num tipo de reflexão que definem a seus próprios olhos sua originalidade, sua superioridade sobre o mundo grego” (VERNANT, 2002, p. 11). A respeito da instituição das *polis*, não cabe aqui delongar-se. Basta dizer que o modo de organização das cidades gregas é oriundo de um longo e complexo processo que parte da Realeza Micênica, seu apogeu e sua crise.

Já havia sido dito anteriormente que a Filosofia, enquanto tentativa de responder às questões mais íntimas do ser humano, já existia antes em diversas outras culturas e povos. Como se pode afirmar sua originalidade? É importante ter em mente que, na maioria das vezes, a originalidade de um pensamento não está em apresentar uma coisa totalmente nova, mas dar-lhe uma original interpretação.

O fato é que “no lugar das antigas cosmogonias associadas a rituais reais e a mitos de soberania, um pensamento novo procura estabelecer a ordem do mundo em relação de simetria, de equilíbrio, de igualdade entre os diversos elementos que compõem o cosmos” (VERNANT, 2002, p. 11):

O complexo processo de formação do povo e da cultura grega determinou o aparecimento, dentro do mundo helênico, de áreas bastante diferenciadas, não só quanto às atividades econômicas e às instituições políticas, mas também quanto à própria mentalidade e suas manifestações nos campos da arte, da religião, do pensamento (SOUZA *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1986, p. 13).

Seguindo o raciocínio de Vernant, para que se possa falar sobre o nascimento da Razão Grega é preciso entender como ela pôde superar a mentalidade religiosa mítica. Assim como Ratzinger, Vernant defende que a Filosofia nasce de um confronto com a Religião da época. Mas, acerca disso nos deteremos mais adiante.

É comum entre os estudiosos e historiadores a prática da periodização da História. Neste sistema de estudo, pode-se entender melhor as características de cada época. Quando se olha para a Civilização grega, é comum deparar-se com uma periodização<sup>1</sup> bem definida, composta de cinco períodos: Período Pré-Homérico (séc. XX ao séc. XII a.C.); Período Homérico (séc. XII ao séc. VIII a.C.); Período Arcaico (séc. VIII ao séc. VI a.C.); Período Clássico (séc. V ao séc. IV a.C.); Período Helenístico (séc. IV ao séc. I a.C.).

O que interessa de imediato é entender acerca do processo de surgimento da Filosofia, opondo-se à mitologia grega. Por isso, é importante compreender a gênese do mundo grego. O período pré-homérico, marcado pela constituição da monarquia micênica, é importante nesse momento.

O período pré-homérico é marcado pelo processo de ocupação da Península do Peloponeso; precedido pelos aqueus, que fundaram a cidade de Micenas e várias outras cidades. Chegaram também os eólios, os jônios e os dórios, todos povos indo-europeus vindos do norte da Península. A esses, somam-se ainda os cretenses, habitantes da ilha de Creta.

Em Micenas, há a constituição de uma monarquia que, para Vernant, é o início de um processo de consolidação religiosa. Naquela época, “a vida social aparece centrada em torno do palácio cujo papel é ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico” (VERNANT, 2002, p. 24). Ou seja, o *Anax* (rei) possui sobre si toda a autoridade divina e terrena. Como é comum nas civilizações antigas, os governantes são tidos como deuses.

Pelo fato de que a mitologia dessa época fosse, em certo sentido, rudimentar, há pouca expressão religiosa de templos e santuários. Os símbolos religiosos encontravam-se presentes nas estruturas palacianas. Somente tardiamente, observa-se o aparecimento de pequenos santuários dedicados a diversas divindades, à prática de festas, cultos e ofertas religiosas, bem como do aparecimento de sacerdotes e sacerdotisas.

Com a derrocada da monarquia micênica, em função da expansão dos dórios, inicia-se um novo período da civilização grega. O período homérico consistiu em uma verdadeira revolução no modo de agir, de pensar e de viver na Grécia. O que interessa é notar que a religião se distanciou dos homens já que o *Anax* divino desapareceu.

---

<sup>1</sup> Sobre o problema da periodização da história, lembra Jacques Le Goff: “A periodização justifica-se por aquilo que faz da história uma ciência, não uma ciência exata, indubitavelmente, mas uma ciência social, que se funda em bases objetivas a que chamamos fontes. [...] O tempo faz parte da história – o historiador precisa dominá-lo, ao mesmo tempo que se encontra em seu poder, e na medida e, que esse tempo muda, a periodização se torna, para o historiador, uma ferramenta indispensável” (LE GOFF, p. 132).

A vida social é transformada radicalmente. Surge uma nova forma de organização política e social. A *polis* constitui um novo universo espiritual, marcado fundamentalmente sobre três aspectos de grande relevância. Esses aspectos possuem grande semelhança com o universo de pensamento do Cristianismo:

1) O prestígio da palavra: A palavra torna-se o instrumento político por excelência e chega a tornar-se divindade. *Peithó* é a deusa da persuasão e da sedução, capaz de convencer a qualquer um pela força de suas palavras. Aqui está uma importante aproximação com o *Logos*. O exercício da política está vinculado à retórica e à sofística. No Cristianismo, a ‘palavra’, escrita em seus livros sagrados, transmitida pela autoridade apostólica ou, principalmente, encarnada no Cristo (Cf. Jo 1) reveste-se de radical importância.

2) O caráter de publicidade: A vida social, colocada em esfera pública, possibilita a abertura dos assuntos políticos a todos os cidadãos. A escrita consistirá no elemento fundamental da educação grega, ao passo que torna público o conhecimento dos grandes sábios. A religião supera as práticas místicas palacianas, funda os grandes templos e dá margem a um culto oficial da cidade. Ao contrário de outras religiões, que são em todo, ou em partes místicas, o Cristianismo tem um caráter ‘público’, não por ser vinculada ao Rei ao Imperador, mas por se abrir para o mundo e a todos os indivíduos. É interessante lembrar que o Cristianismo nascente não aconteceu nos palácios dos governantes, mas, predominantemente, nas vielas e entre os pobres. Além disso, a Igreja nasce nas catacumbas por medo dos poderosos, mas aberta a todos, fazendo justiça ao mandato do Cristo: Ide! (Cf. Mc 16, 15).

3) A isonomia na *polis*: Mesmo diferentes, os indivíduos são semelhantes entre si. A semelhança entre os habitantes da *polis* funda a igualdade que dá os mesmos direitos e impõe os mesmos deveres a todos. O Cristianismo, que, desde o início, preocupou-se em formatar uma estrutura hierárquica, buscou resguardar a igualdade entre aqueles que se dispunham em seguir ao Cristo e aos seus ensinamentos. Desde os primeiros tempos da era cristã, o Batismo significou a garantia de uma radical isonomia entre os cristãos. Até os dias de hoje, as leis canônicas impõem tal obrigação. Mas o que chama a atenção é que Deus se revela a todos: “As palavras de Jesus sobre a incompreensão dos sábios e a compreensão dos pequenos (sobretudo Mt 11,25) são aplicadas precisamente a essa situação: elas justificam o Cristianismo como a religião popular, como uma fé em que não existe sistema algum de duas classes” (RATZINGER, 2008, p. 53).

## 1.2 O pensar mitológico

A mitologia ocupou um papel importante na constituição cultural da Grécia Antiga a ponto de tornar-se base da *paideia* (educação). Os mitos tinham a função de dar pistas aos jovens sobre a maneira de se comportar. Os poetas foram para a cultura grega os mais importantes formadores de opinião: “A mitologia grega chegou até nós através da poesia, da arte figurativa e da literatura erudita, ou seja, em documentos de cunho ‘profano’” (BRELIICH, 1978, p. 33).

Da discussão de Agostinho de Hipona com a filosofia da religião de Marcus Terentius Varro descobriu-se que na “teologia mítica”, os “teólogos” são os poetas, porque são os responsáveis por compor os cantos sobre os deuses, são os cantores das divindades. O conteúdo da “teologia mítica” são, justamente, as fábulas e as histórias sobre os deuses. O local onde a “religião mítica” se concretiza é os teatros (RATZINGER, 2015).

A religião mítica, na época pré-homérica, era vivida de forma privada ou nos átrios dos palácios reais. Com o fim da soberania micênica e o desaparecimento das estruturas palacianas, dá-se início também a uma revolução da Mitologia. A Religião torna-se pública, não mais restrita a uma classe escolhida; passa a ser vivida nos grandes templos.

A Religião que, até então, era vivida sob os mistérios entra em uma nova fase. Os sacerdotes das religiões místicas, predominantemente de tradição oral, reservavam a si as verdades religiosas. Com o ato de escrever, as verdades começam a ser publicadas. A religião passa a ser política, são instaurados os cultos oficiais dirigidos em favor de todo o povo.

Na teologia civil ou política, o povo todo faz o papel de “teólogo” porque segue a poesia como verdade completa. O local da religião é a *polis*. A cidade torna-se o grande templo da Religião. Cada uma das cidades possui os seus deuses protetores a quem erguem-se os grandes templos. Seu conteúdo é. Exclusivamente, o culto, sinal da unidade da *polis*: “A teologia civil não tem, em última análise, nenhum deus, mas somente a religião” (RATZINGER, 2015, p. 16).

Já nos escritos de Homero (928–898 a.C.), percebe-se a intenção de afastar o mistério e narrar as aventuras dos deuses e heróis. Logo, entre o mundo micênico e mundo homérico, há uma total descontinuidade (VERNANT, 2002). Aliás, Homero é o grande revolucionário grego, suas composições marcam uma nova época/período da história da Grécia Antiga. Por mais que não haja consenso de sua existência histórica, o fato é que se trata da mais pura expressão da memória mitológica grega.

Juntamente com Homero, a quem se atribui a autoria dos poemas épicos *Ilíada* e *Odisseia*, está Hesíodo (de datas incertas), autor de *Os Trabalhos e os Dias* e da *Teogonia*<sup>2</sup>. É importante destacar que, por poetas, não se faz referências àqueles homens declamadores de poemas ou aqueles cantantes ao som das cítaras, mas relaciona-se diretamente à ideia de *ποίησις* – *poiesis* – como criação. Em *O Banquete*, a personagem Diotima explica:

Sabes que "poesia" [criação] é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é "poesia" [criação], de modo que as confecções de todas as artes são "poesias" [criações], e todos os seus artesãos poetas [criadores].

[...] tu sabes que estes não são denominados poetas [criadores], mas tem outros nomes, enquanto que de toda a "poesia" [criação] uma única parcela foi destacada, a que se refere à música e aos versos, e com o nome do todo é denominada. Poesia é com efeito só isso que se chama, e os que têm essa parte da poesia, poetas (PLATÃO, 2000, p. 39).

Com isso, explicita-se a capacidade do pensamento e da linguagem humana em emergir no mundo dos deuses e falar do mistério divino com palavras humanas, a tarefa quase impossível de fazer presente neste mundo o ser divino. O mito não pode explicar como o poeta sabe de tais informações.

Por mitologia podemos entender, conforme ensina Almeida Junior (2014), a coletânea de narrativas de um determinado povo ou cultura. Nesse caso, a mitologia grega, por ser relevante no processo de construção do pensamento filosófico.

Como mito, identificam-se as narrativas das histórias sagradas. A palavra *μύθος* – *mythos* – significa precisamente contar ou narrar fatos a quem reconhece o locutor como autoridade no assunto. Essas narrativas podem ser manifestas através de prosa, poemas, canções ou pela tradição oral. Almeida Junior explica que:

[...] o termo mito refere-se a uma história sagrada que é tida por verdadeira para os povos que o vivem. Os ritos são a vivificação do que o mito narra, re-ligando o imanente e o transcendente, ou a matéria e o espírito. Os mitos não têm por função apenas orientar os rituais religiosos no calendário sagrado, mas também são arquétipos que orientam a vida dos indivíduos, que os ajudam a superar as dificuldades encontradas ao longo da existência, especialmente quando se trata das mudanças da fase da vida (ALMEIDA JUNIOR, 2014, 23).

---

<sup>2</sup> Além deles podemos citar os autores das grandes tragédias – Ésquilo (525–456 a.C.), Sófocles (496–406 a.C.) e Eurípedes (485–406 a.C.) – e das comédias – Aristófanes (447–385 a.C.) e Menandro (343–291 a.C.). Não é objetivo aqui tratar sobre essas obras, basta esclarecer que como expressão religiosa, a mitologia serviu de base para a o nascimento da filosofia. Os escritos de Homero e Hesíodo, bem como as tragédias, em com menos ênfase as comédias, constituem o tesouro da cultura grega.

Aqui, instaura-se um problema relevante. Há na mitologia alguma verdade? De início, pode parecer uma pergunta irrelevante. Afinal, todo homem e toda mulher parecem estar convencidos que as narrativas míticas sejam tão irreais quanto mentirosas. Há quem diga que a mitologia é fruto da “desocupação” dos poetas. Outros dirão que não passam de histórias criadas para amedrontar os jovens e mantê-los numa vida ética. Afinal, a própria palavra “mito”, na atualidade, é tida como sinônimo de “mentira”.

Alguns exemplos nos ajudam a contemplar melhor essa realidade. Haveria possibilidade de ser verdade que existam ou existiam seres híbridos? Por exemplo: o *Minotauro* (monstro com o corpo de homem e a cabeça de touro) e o *Mirmecoleão* (com parte dianteira de leão e posterior de formiga). Haveria verdade nas descrições dos *Ciclopes* (de dimensões gigantescas com um único olho no centro da testa)? Ou ainda que o céu seja sustentado por *Atlas*? (HESÍODO, 1995).

O mitólogo Mircea Eliade, ressalta que:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente (ELIADE, 1972, p. 11).

É imprescindível deixar claro que “para a sociedade na qual o mito é presente, ele narra o que, realmente, aconteceu. A questão é que essa realidade transcende o plano histórico ou material, mas nem por isso deixa de ser realidade” (ALMEIDA JUNIOR, 2014, p. 15).

O pensamento atual, marcado por uma cientificidade empírica dos conhecimentos, tende a considerar as expressões míticas e religiosas como um todo, como negativas. Uma mesma sociedade, associa as crenças externas como mera superstição, ignorância ou crença infundada no inexistente. Porém, comporta-se tacitamente perante suas próprias crenças e, sem questionar, aceita todas as verdades religiosas aprendidas desde a infância.

Por exemplo, é muito fácil encontrar um cristão que acredite irremediavelmente que os primeiros seres humanos foram Adão e Eva, e que esses foram castigados por terem comido a “maçã proibida” ou, mais infantilmente, que acredite que tenha sido uma serpente a responsável pela desgraça do Mundo. Isso mostra que o mito, nem sempre, soa a ouvidos como uma “mentira deslavada”. Com essa comparação, descobre-se que a cultura de determinado povo influencia no modo alegórico em que se compreendem o mundo, as relações e os fenômenos da natureza.

Outros autores, menos pessimistas, podem atribuir aos mitos a função de explicar aquilo que não se podia explicar científica ou racionalmente na Grécia antiga. Aliás, essa é uma boa definição introdutória aos jovens estudantes de Filosofia. Seria a mitologia uma forma miraculosa de entender e explicar o mundo?

Outra vez, recorreu-se a exemplos para fazer ver que, sem o conhecimento científico e racional que possuímos hoje, os mitos fazem sentido e podem ser usados para explicar certas realidades misteriosas.

Como explicar os mistérios da vida senão pelo mito das *Moiras*, onde *Cloto* fia a linha da vida, *Láquesis* determina o destino dos homens e *Átropo* corta a linha determinando a hora da morte? (HESÍODO, 2007, p. 152, §§ 901 – 905,). Como explicar a existência de descargas elétricas que cortam o céu senão como frutos da ira de Zeus que os dispara contra os homens? (HESÍODO, 2007, p. 139, §§ 687 – 693). Como explicar, senão pelas peripécias de Eros alado e munido de arco e flecha, o desejo inflamado do amor?

Ratzinger, em sua conferência na Universidade de Paris IV – Sorbone, no dia 27 de novembro de 1999, comenta sobre a verdade implícita na religião mitológica grega:

Aquilo que os poetas dizem são imagens que não devem ser entendidas fisicamente; mas são, de qualquer modo, imagens que exprimem aquilo que é inexprimível para todos os homens aos quais a via mestra da união mística está bloqueada. Embora não sejam verdadeiras em si, justificam-se como abordagens a alguma coisa que deve parecer inexprimível (RATZINGER, 2015, p. 16).

Isso significa que, para além da verdade imediata, o mito se esforça em explicar o que ainda não se pode conhecer com clareza. Seria, então, o mito uma pré-filosofia? Talvez seja cedo para inferir; mas, explicando o *cosmos* e o mundo através das alegorias e das histórias mais mirabolantes e curiosas, a mitologia fundou, na Grécia, a busca pela razão de tudo o que existe e do que se pode pensar.

Tendo refletido de forma geral o modo com que a mitologia era encarada na Grécia Antiga, passa-se agora a um ponto que ajudará a compreender a natureza da divindade grega. Esse exercício se faz necessário para que, posteriormente, se possa entender a crítica à mitologia feita pelos primeiros filósofos e o uso que dela faz a Teologia Cristã. Resumidamente, serão apresentadas algumas características fundamentais para compreender a mitologia grega.

A mitologia grega é uma religião constituída como uma colcha de retalhos com inúmeras rupturas e sincretismos. As diferentes condições socioculturais ajudaram a fundar duas formas religiosas, que passam a conviver num único sistema religioso.

O fato é que, na época da realeza micênica, havia uma certa religião ou culto dos mortos onde “o rei, chefe da tribo, do clã, do *génos*, da família, enfim, torna-se, após a morte, o que ele foi em vida, ‘o senhor’, quer dizer, o ‘herói’, o protetor dos que lhe habitam o território, o reino” (BRANDÃO, 1986, p. 119).

Almeida Júnior explica que:

Zeus criou uma quarta raça, justa e corajosa, de semideuses. O poeta refere-se aos heróis da guerra de Troia e outras referências históricas famosas, como a Tebas das sete portas. Morreram, pois eram humanos; mas Zeus lhes deu morada após a morte na Ilha dos Bem-aventurados, junto ao oceano profundo (ALMEIDA JÚNIOR, 2014, p. 87).

Essa primeira forma religiosa parte do fato de que o chefe político é, normalmente, tido como Deus e observa-se a divinização dos mortos. A morte é, então, um processo de apoteose, de ‘heroização’, que transforma os homens em seres sobrenaturais. A religião dos mortos mantinha estreita ligação com os túmulos dos heróis e sua disseminação se dava através da sua descendência.

Porém, “além da religião dos mortos, existia a religião dos deuses, em sua maioria, deuses da natureza, cujo arquétipo era o deus patriarcal indo-europeu do céu e da luz, Zeus” (BRANDÃO, 1986, p. 119). Essa segunda forma de expressão religiosa tornou-se mais notável devido às mudanças históricas e culturais do povo grego. Distante dos túmulos, “a religião dos deuses prevaleceu inteiramente sobre a religião dos mortos, determinando assim a formação de um autêntico politeísmo” (BRANDÃO, 1986, p. 120).

A religião grega é, essencialmente, um politeísmo. Os gregos cultuam uma multiplicidade de deuses, ou seres sobrenaturais. Já foi dito que os grandes heróis são tidos como deuses depois da morte. Porém, além deles, os mitos fazem brotar da natureza seus deuses. É importante esclarecer que politeísmo e mitologia estão diretamente correlacionados:

O politeísmo é uma forma religiosa estreitamente ligada ao mito. Só existe, com a multiplicidade dos deuses, que o define, porque o mito criou esses deuses. Na realidade, o politeísmo surge na história unido ao sentimento e à noção do divino na natureza. Uma de suas grandes fontes é o mistério do mundo exterior em que estamos mergulhados; a outra, mais profunda, encontra-se num segundo mistério, que está em nós mesmos (BRANDÃO, 1986, p. 120-121).

Vernant, em *Mythe et religion en Grèce ancienne*, resalta sinteticamente a mitologia grega explicando-a de forma profunda e clara. O panteão, ou seja, o conjunto de deuses é a mais completa expressão de uma religião politeísta. Para os gregos não foi diferente; cada uma das inumeráveis divindades gregas tem sua função ou seu domínio: Caos é o próprio

Vazio do abismo existente antes da criação; Gaia é a Terra-mãe que tudo gera em seu seio; Cronos é o Tempo que tudo engole; Afrodite domina o amor e a fertilidade; Eros domina o desejo carnal; Urano comanda os céus; Zeus comanda todos os deuses; Têmis é a deusa das leis e da justiça eterna.

Podemos perceber que as divindades gregas possuem um caráter mundano, pois estão no mundo e fazem parte dele. Suas relações produzem uma sociedade divina estrategicamente organizada, onde uma divindade limita a outra, mas juntas se completam. A limitação e incompletude dos deuses destoam radicalmente da concepção monoteísta, pois “o divino, no politeísmo, não implica, como para nós [no monoteísmo], a onipotência, a onisciência, a infinidade, o absoluto” (VERNANT, 2009, p. 4).

A Teogonia grega ajuda a compreender que os deuses nascem do mundo:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também  
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,  
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,  
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,  
e Eros: o mais belo entre Deuses imortais,  
solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos  
ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.

Do Caos Érebo e Noite negra nasceram.  
Da Noite aliás Éter e Dia nasceram,  
gerou-os fecundada unida a Érebo em amor.  
Terra primeiro pariu igual a si mesma  
Céu constelado, para cercá-la toda ao redor  
e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre.  
Pariu altas Montanhas, belos abrigos das Deusas  
ninfas que moram nas montanhas frondosas.  
E pariu a infecunda planície impetuosa de ondas  
o Mar, sem o desejoso amor. Depois pariu  
do coito com Céu: Oceano de fundos remoinhos  
e Coios e Crios e Hipérion e Jápeto  
e Teia e Réia e Têmis e Memória  
e Febe de áurea coroa e Tétis amorosa.  
E após com ótimas armas Crono de curvo pensar,  
filho o mais terrível: detestou o florescente pai.

Pariu ainda os Ciclopes de soberbo coração:  
Trovão, Relâmpago e Arges de violento ânimo  
que a Zeus deram o trovão e forjaram o raio.  
Eles no mais eram comparáveis aos Deuses,  
único olho bem no meio repousava na frente.  
Ciclopes denominava-os o nome, porque neles  
circular olho sozinho repousava na frente.  
Vigor, violência e engenho possuíam na ação.

Outros ainda da Terra e do Céu nasceram,  
três filhos enormes, violentos, não nomeáveis.

Cotos, Briareu e Giges, assombrosos filhos.  
 Deles, eram cem braços que saltavam dos ombros,  
 improximáveis; cabeças de cada um cinquenta  
 brotavam dos ombros, sobre os grossos membros.  
 Vigor sem limite, poderoso na enorme forma  
 (HESÍODO, 1995, p. 91-92).

Vernant destaca que os deuses gregos, mesmo tendo sido gerados pelo mundo, não são gerados por um ato criativo, como é o caso da tradição judaico-cristã onde “No princípio, Deus criou os céus e a terra. Era a terra sem forma e vazia; trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. Disse Deus: "Haja luz", e houve luz” (Gn 1, 1-3). Nesse caso, o ato criativo caracteriza uma completa transcendência do Criador em relação à obra que dele deriva:

Não o criaram por um ato que, no caso do deus único, marca a completa transcendência deste em relação a uma obra cuja existência deriva e depende inteiramente dele. Os deuses nasceram do mundo. A geração daqueles aos quais os gregos prestam um culto, os olímpianos, veio à luz ao mesmo tempo que o universo, diferenciando-se e ordenando-se, assumia sua forma definitiva de cosmos organizado. Esse processo de gênese operou-se a partir de Potências primordiais, como Vazio (Cháos) e Terra (Gala), das quais saíram, ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento, o mundo, tal como os humanos que habitam uma parte dele podem contemplá-lo, e os deuses, que a ele presidem invisíveis em sua morada celeste (VERNANT, 2009, p. 4-5).

Nota-se, aqui, uma fundante diferença entre o monoteísmo e o politeísmo, em que cosmologia e teogonia se opõem: ao passo que, no monoteísmo, o mundo nasce de Deus; no politeísmo, os deuses nascem do mundo, os primeiros a aparecerem são os deuses primordiais, ou seja, aqueles que nascem sem a união sexual.

No excerto de Hesíodo, citado anteriormente, é possível perceber que, no princípio, havia apenas o Caos (Vazio). Esse Vazio primordial é o nada, donde surge a existência, Gaia (Terra-mãe de todos). De onde procedem Tártaro (o grande abismo que se encontra sob a terra e o lugar dos suplícios) e Eros (deus do amor) e, então, Érebo (trevas infernais) e Nix (noite). A partir de Eros, os deuses só passam à existência a partir das uniões sexuais.

Percebe-se, muito fortemente, o caráter de mundanidade: “há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades” (VERNANT, 2009, p. 5) que parece uma contradição aos olhos do pensador acostumado com o monoteísmo, ou mesmo marcado por ele:

Em sua presença num cosmos repleto de deuses, o homem grego não separa, como se fossem dois domínios opostos, o natural e o sobrenatural. Estes

permanecem intrinsecamente ligados um ao outro. Diante de certos aspectos do mundo, experimenta o mesmo sentimento de sagrado que no comércio com os deuses, por ocasião das cerimônias que estabelecem o contato com eles.

Não que se trate de uma religião da natureza e que os deuses gregos sejam personificações de forças ou de fenômenos naturais. Eles não são nada disso. O raio, a tempestade, os altos cumes não são Zeus, mas de Zeus (VERNANT, 2009, p. 5-6).

A mitologia grega não diviniza a natureza, mas a interpreta como expressão da divindade, ou seja, as divindades estão ligadas à natureza. É justamente por isso que os gregos não rendiam culto somente aos astros (Selene e Hélios), fenômenos naturais (Nix e Eos), elementos da natureza (Poseidon, Pã e Óreas), mas também a sentimentos (Aidós e Éros) e noções morais e sociais (Eufrosina, Harmonia e Têmis). Logo, o culto grego exige uma relação do sobrenatural com o natural, do divino com o humano e do extrassocial com o social.

Há, porém, uma distância intransponível entre o panteão e o mundo. Essa distância precisa ser suprida por meio de intermediários. No Judaísmo, esses intermediários são os juízes e profetas; no Cristianismo, os santos; na mitologia grega, os mediadores são os poetas. Mas como os poetas têm acesso às divindades?

Numa religião monoteísta, a fé normalmente faz referência a alguma forma de revelação: de saída, a crença enraíza-se na esfera do sobrenatural. O politeísmo grego não repousa sobre uma revelação; não há nada que fundamente, a partir do divino e por ele, sua inescapável verdade; a adesão baseia-se no uso: os costumes humanos ancestrais, os *nómoi* (VERNANT, 2009, p. 7).

Desse modo, as religiões monoteístas partem, necessariamente, de uma revelação que, por sua vez, parte de uma iniciativa divina que busca dar-se a conhecer ao ser humano e, por conseguinte, fundamentam sua verdade. Já as religiões politeístas, como é a grega, partem dos costumes vivenciados pelos antigos.

Influenciados pelo desenvolvimento da arte grega, especialmente no surgimento das Epopeias que, para além de um politeísmo, criou, no inconsciente imaginário grego, todo o reflexo da beleza dos mitos. As epopeias, ou poemas épicos, ao narrarem as peripécias dos deuses, eternizam as lendas e tradições antigas, tornam-nas canônicas:

[...] enquanto tradição comum a toda uma civilização e religião politeísta, a mitologia não deixa de ser, principalmente e antes de mais nada, uma “narração”, uma tentativa grandiosa de responder, de maneira laica, à questão da vida boa, com lições vivas e carnavais de sabedoria, sob a forma de literatura, de poesia e de epopeia, mais do que formuladas por argumentos abstratos (FERRY, 2018, p. 16).

Ratzinger, em sua *Introdução ao Cristianismo*, reflete acerca da unidade limiar dos três “caminhos” religiosos, isto é, politeísmo, monoteísmo e o ateísmo. O politeísmo, com a afirmação da multiplicidade dos deuses, não pode alcançar o absoluto (RATZINGER, 1970). Segundo Brandão:

[...] os deuses que passeiam, lutam e se divertem nos poemas homéricos não são a totalidade dos deuses da Grécia e a religião, que deles se ocupa, não é toda a religião, o que está perfeitamente de acordo com o espírito da epopeia (BRANDÃO, 1986, p. 122).

Aqui, nota-se uma outra característica que deve ser destacada, o antropomorfismo dos mitos gregos. Os deuses comportavam-se como humanos, tinham aparência humana e até se misturavam com a humanidade. Em suma, significa atribuir às divindades características, atributos e ações próprias do ser humano. É comum, na mitologia, ver a morte de alguma divindade, ou observar que os deuses possuem comidas e bebidas próprias. Morte e manutenção de uma dieta são feitos estritamente humanos. Além disso, temos Ártemis e Afrodite como portadoras de grande beleza. Da mesma forma, o ato de caçar e o atributo da beleza são categorias humanas:

Humanizando os deuses e afastando o temor dos mortos, as epopéias homéricas descrevem um mundo luminoso no qual os valores da vida presente são exaltados. Se isso corresponde aos ideais aristocráticos da época, representa também o avanço de um processo de racionalização e laicização da cultura, que conduzirá à visão filosófica e científica de um universo governado pela razão: séculos mais tarde, o filósofo Heráclito de Éfeso fará de Zeus um dos nomes do Logos, a razão universal (SOUZA *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 12).

Assim como havia um processo de divinização dos heróis, havia também um processo de humanização dos deuses: “Esse ‘humanismo divino’ foi a marca da poesia, o sinal mágico de uma obra através da qual o homem entalha e concebe os deuses à sua imagem e semelhança” (BRANDÃO, 1986, p. 121).

### **1.3 O surgimento da Filosofia**

Já se sabe que a experiência mítica pode ser considerada uma pré-filosofia, pois busca entender e desvendar alguns dos principais mistérios da vida do homem: “Esses mitos estão em um nível de elaboração racional muito avançado. [...] Mas não podem ser considerados “meros mitos” (MARTINS, 1994, p. 30).

Mais uma vez, é importante dizer que a Filosofia nasceu do contado com a Religião, ou seja, perante as explicações mitológicas, a Filosofia faz uma renúncia ao mito e adere à razão para chegar às suas verdades. Porém, engana-se quem pensa que as narrativas mitológicas são extintas de uma só vez dos escritos filosóficos da antiguidade. Na verdade, os mitos são agora utilizados de uma forma diferente.

Jacques Maritain afirma que:

Somente na Grécia a Filosofia adquire existência autônoma, distinguindo-se explicitamente da religião. Desse modo, pelo menos na época mais pura e mais gloriosa do espírito helênico, ela reconhecia seus limites e restringia-se a um campo estritamente limitado, - investigação científica das verdades puramente racionais, enquanto a religião grega, já muito decaída no tempo de Homero, tornava-se cada vez mais incapaz de satisfazer às necessidades da inteligência e corrompia-se dia a dia (MARITAIN, 1981, p. 33).

Logo, faz-se necessário entender como é feita essa passagem do mito à razão. Os primeiros filósofos, chamados pré-socráticos, ajudam-nos a entender como acontece essa ruptura. É interessante lembrar que a Grécia vivia um ambiente saturado de religiosidade mítica. Tudo o que se podia pensar e questionar era contraposto com explicações mitológicas.

O pensamento grego antigo era marcado pela mitologia, a hermenêutica da existência grega dependia diretamente da mitologia, que tentava explicar todas as querelas da vida humana através dos mitos. Já se fez um exercício para mostrar essa intenção hermenêutica.

A fuga da responsabilidade humana e o desconhecimento das ciências físicas e naturais proporcionaram a redução de tudo ao mito. Se uma cidade-estado perdia uma batalha, a culpa não era do general, que não soube conduzir suas tropas, não era culpa dos soldados, que não lutaram com coragem, mas, simplesmente, porque as ofertas ao deus da guerra (Ares) não o tinham agradado.

Tales de Mileto, considerado o primeiro filósofo, consciente desse exagero religioso e decepcionado com a falta de racionalidade das explicações materiais, buscará encontrar, fora da mitologia, as respostas para suas perguntas. Aqui destaca-se uma noção bastante interessante: a Filosofia é a arte de perguntar sobre as coisas.

Todas as vezes em que perguntamos os ‘quês’ e ‘porquês’ das coisas, estamos, de certo modo, a fazer Filosofia. A pergunta norteadora dos proto-filósofos é acerca do princípio da *Φύσις* – *physis* (natureza) e do *κόσμος* – *kosmos* (universo). Para tal, usar-se-á a noção de *ἀρχή* – *arché* (princípio), como elemento originário de todo o mundo material.

Tales de Mileto parece desabafar quando exclama que “tudo está cheio de deuses”, ou seja, o discurso cognitivo grego era tão fortemente influenciado pela mitologia que não se

fazia questão de investigar os problemas do dia a dia com racionalidade. A Filosofia nasce para tratar o mundo com uma “imunização racional”: “Os gregos, a partir de Tales, propõem uma nova visão de mundo cuja base racional fica evidenciada na medida mesma em que ela é capaz de progredir, ser repensada e substituída” (PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 19).

Entre os pré-socráticos, não há consenso a respeito do elemento originário e desenvolvedor do Cosmos. O que se pode afirmar, com certeza, é que eles muito contribuíram para afastar os mitos e fundamentar um pensamento racional.

Há que se ressaltar também que a reflexão dos Eleatas é fundante para a concepção que, mais tarde, será abordada. Trata-se da fundação de um monoteísmo filosófico. É bem verdade que Tales, Anaxímenes e Anaximandro, bem como Heráclito já tratavam com categoria de divindade a *ἀρχή* da *Φύσις* (o princípio daquilo que existe); porém, com Xenófanes de Colofão, suposto fundador do eleatismo, trabalha-se acerca da unidade do divino:

Enquanto aos primeiros filósofos de Mileto – em parte seus contemporâneos – são atribuídas preocupações voltadas aos fenômenos físicos e à natureza, Xenófanes, sem deixá-las de lado, voltou-se aos problemas de caráter teológico e epistemológico. Desta maneira, teve importante papel crítico sobre a educação transmitida pela tradição poética e também sobre a crença popular, e abriu caminho para as investigações sobre os limites do conhecimento, que mais tarde, através da figura de Sócrates, se legitimaram como marca fundamental de uma postura filosófica (TORRES, 2016, p. 73).

Essa tentativa de fugir das explicações míticas exageradas levou muitos pensadores a criticarem a mitologia ou a fornecerem novas possibilidades de interpretá-los. Veremos, mais tarde, que essa crítica será de suma importância para a aproximação da fé cristã com o monoteísmo filosófico, conforme explicita Ratzinger em sua *Introdução ao Cristianismo*. Antes, porém, precisa-se compreender melhor tal crítica.

### 1.3.1 A crítica dos mitos

Em meados do século V a.C., influenciados, principalmente, pelo surgimento da Filosofia, iniciou-se um processo de crítica à mitologia que visava à sofisticação do pensamento grego através da razão. Um dos principais representantes desse movimento é Xenófanes de Colofão (576-480 a.C.), que apontava os defeitos morais dos deuses e sua semelhança ao ser humano, incompatíveis com a ideia de Deus.

Em suma, ataca-se o antropomorfismo das divindades gregas. Para Xenófanes, o processo de antropomorfização é resultado da imaginação e da fantasia do homem, que busca

diminuir seu esforço intelectual e refugiar-se nas narrativas míticas como verdades. Quando afirma “tudo aos deuses” (XENÓFANES, *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 79), o estrangeiro de Eleia quer demonstrar, antes de tudo, a despreocupação em conhecer as verdades e a preferência pelos mitos:

Apoiado na visão do universo como constituído a partir de uma única origem [...], Xenófanés proclama: "Um deus é o supremo entre os deuses e os homens; nem em sua forma, nem em seu pensamento é igual aos mortais" (SOUZA *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 26).

Platão, um dos doxógrafos (aqueles que comentaram sobre seu pensamento) de Xenófanés afirma que o pré-socrático não poderia conceber deuses que ora se amam e ora se odeiam ou que se casam e geram filhos (PLATÃO, 1972). Outro doxógrafo afirma que Xenófanés supôs “único o princípio ou único o ser e o todo [...] este um total [...] era o deus” (SIMPLÍCIO, *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 75). Aristóteles, em sua *Metafísica*, afirma ter sido Xenófanés o primeiro a postular a unidade: “olhando para o conjunto do Universo [Xenófanés], afirma que o uno é Deus” (ARISTÓTELES, 1984, p. 23).

Como é comum para os filósofos anteriores a Sócrates, não se possui nenhuma obra completa de Xenófanés de Colofão. Resta-nos apenas examinar alguns fragmentos contidos na obra que reúne as poucas informações possíveis sobre esse filósofo: “*Os pré-socráticos*” da coleção *Os Pensadores*.

O primeiro ponto que queremos destacar é o tom irônico com que Xenófanés faz sua crítica:

É preciso que alegres os homens primeiro cantem os deuses com mitos piedosos e palavras puras. Depois de verter libações e pedir forças para realizar o que é justo — isto é que vem em primeiro lugar — não é excesso beber quanto te permita chegar à casa sem guia, se não fores muito idoso (XENÓFANES, *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 76)

Sua escrita poética faz questão de ressaltar que a educação grega, baseada na mitologia, “viciou” o homem e “atrofiou” sua razão. Em suas sátiras, conclama: “Desde o início todos aprenderam seguindo Homero...” (XENÓFANES, *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 78).

Na verdade, Xenófanés faz uma crítica ferrenha à concepção mitológica vulgar e arma combate feroz aos deuses antropomórficos. Esse é um segundo ponto importante. Essa construção de um monoteísmo racional será muito importante para a consolidação da Teologia Cristã.

Nessa polêmica, Clemente de Alexandria (150–215), compila três fragmentos importantíssimos:

Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo. [...]

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm. [...]

Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos (XENÓFANES, *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 79).

Os deuses gregos são produto da imaginação do homem. Como poderá Deus ser gerado? Se antes de tudo ele é? Em suma, os gregos criaram deuses a sua imagem porque são corpóreos e em forma do homem. E a sua semelhança porque fazem tudo aquilo que o homem faz, desde suas necessidades de subsistência, quanto aos sentimentos péfidos.

Xenófanes ainda introduz uma discreta e inédita noção. Ao afirmar “os deuses não desvendaram tudo aos mortais”, traz à tona o problema da revelação e do conhecimento divinos. Ele completa: “com o tempo, procurando, estes descobriram o melhor” (XENÓFANES, *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 79). Ele dá os primeiros passos a uma concepção de revelação permanente e da necessidade do homem de buscar conhecimentos acerca da divindade.

Se sua crítica pode beirar o ateísmo, com esta última afirmação da possibilidade do conhecimento do Divino, afirma, radicalmente, um monoteísmo filosófico que não nega a existência da divindade, mas sua conceituação.

Hegel traduz, em poucas palavras, o percurso de Xenófanes de Colofão: “determinou primeiro o ser absoluto como o um: ‘O todo é um’. Designou isso também Deus; afirmou que Deus está implantado em todas as coisas, que ele é suprassensível, imutável, sem começo, meio e fim, imóvel” (HEGEL *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 83).

Hegel ainda faz questão de notar que a contribuição de Xenófanes é um grande passo para a concepção de Deus como uma ideia estritamente abstrata:

Isto representa um progresso espantoso; e o pensamento está assim, na Escola Eleática propriamente e pela primeira vez, manifestado livre para si. Assim como isto é o primeiro, também é o último a que o entendimento retorna — como o demonstra a modernidade, em que Deus é apenas concebido como o ser mais alto, como identidade abstrata. Se dizemos de Deus que este ser supremo está fora de nós, sobre nós, que nada podemos conhecer dele, a não ser que ele é, isto é, o privado de determinação.

Soubéssemos nós de uma determinação, isto seria um conhecimento; assim, porém, devemos deixar desaparecer todas as determinações. Então, o verdadeiro somente é que Deus é o um — não no sentido de que haja um Deus (isto é, uma outra determinação), mas de que ele é apenas este igual a si mesmo; nisto, pois, não está contida outra determinação que na afirmação da Escola Eleática. A reflexão moderna percorreu, sem dúvida, um caminho mais longo, não só através de representações filosóficas e predicados de Deus — até esta abstração que a tudo destrói; mas o conteúdo, o resultado é o mesmo (HEGEL *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 85).

A crítica dos mitos contribuiu com um exponencial enfraquecimento da religião mitológica grega, principalmente entre as camadas mais cultas da sociedade. O objetivo era, em verdade, proporcionar uma aproximação entre a religião e a razão (Logos). Essa aproximação deveria aproximar a crença com a ideia filosófica/racional de Deus, como afirma Xenófanes: “Um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento” (XENÓFANES, *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 80).

### 1.3.2 Mito e Filosofia

A mitologia tem sua identidade enfraquecida, o pensamento racional inicia seu grande desenvolvimento. Alguns pensadores costumam comparar tal processo com o nascer do sol; porém, essa imagem pode causar a impressão de que Mito e Filosofia não convivem ou, mais grave ainda, que são totalmente contraditórias.

Vamos à imagem. Quando o planeta Terra está perto de completar mais uma de suas inumeráveis rotações, o Sol parece, aos olhos de quem observa, nascer num horizonte onde reina a escuridão da noite. Porém, o que não se percebe é que o sol nunca totalmente se põe e a noite nunca é completamente dissipada pela luz. Em verdade, os mistérios, que cercam o “nascente” e o “poente”, escondem a maravilha do “ocaso”. É com a imagem do “ocaso”, no sentido de mistura entre luz e treva, que se pretende falar da relação entre Mito e Filosofia.

É errôneo afirmar que o mito desaparece com o surgir da Filosofia como é errôneo afirmar que a noite desaparece ao nascer do dia. O ocaso racional consiste num desabrochar de um novo modo de propor soluções para a vida.

Vernant afirma:

Da origem do mundo, de sua composição, de sua ordem, dos fenômenos meteorológicos propõe explicações livres de toda a imaginária dramática das teogonias e cosmologias antigas [...]. Entre os “físicos” da Jônia, o caráter positivo invadiu de chofre a totalidade do ser. Nada existe que não seja natureza *physis*. Os homens, a divindade, o mundo formam um universo

unificado, homogêneo, tudo ele no mesmo plano: são as partes ou os aspectos de uma só e mesma *physis* [...].

As vias pelas quais essa *physis* nasceu, diversificou-se são perfeitamente acessíveis à inteligência humana (VERNANT, 2002, p. 109-110).

Mas como a Filosofia se relacionou com o Mito? Na verdade, a filosofia não aboliu por completo as narrativas míticas, mas contribuiu antes para uma leitura e interpretação apegada à razão. Vale lembrar que alguns pensadores como Cornford defendem uma proto-filosofia muito mais próxima ao mito do que à ciência. Em sua visão, a Filosofia é a laicização dos mitos.

Devemos nos lembrar de que, quando Xenófanes propõe a crítica aos mitos, a faz para afastar a mitologia, mas não para declarar a inexistência do transcendente. Aliás, tal crítica em nada diminui a valorização da expressão religiosa. Isso significa dizer que “a crítica à mitologia mais popular não leva, necessariamente, à negação da religião” (MARTINS, 1994, p. 31).

E o mito, depois do surgimento da Filosofia caiu em desuso? Certamente não! Com o “milagre” grego, a Grécia conseguiu enxergar, nos mitos, aquilo que, em si, eles sempre representaram: alegorias, representações dos fenômenos naturais e ensinamentos éticos (MARTINS, 1994).

Uma vez contemplada a verdade pelos olhos da razão, o filósofo, ou seja, aquele que ama a sabedoria e a busca sem cessar, apaixona-se pela luz do ocaso racional e por ela se deixa guiar. O dito “milagre” grego consiste, pois, no desprendimento do *logos* do mito: E a luz dessa razão, uma vez por todas revelada, não teria mais deixado de iluminar os progressos do espírito humano.

Com o surgimento da Filosofia, novos paradigmas foram estabelecidos para a reflexão dos problemas do dia a dia. A racionalidade passa a ser supervalorizada na Grécia. O homem, capaz de tomar partido nas situações mais complexas com racionalidade, passa a ser o modelo ideal de cidadão. Para tal constatação, basta olhar o sistema político dos dois grandes pensadores gregos, Platão e Aristóteles.

Platão, em *A República*, dirá que a sociedade perfeita é aquela que está dividida em classes segundo o tipo de alma que o homem possui. Para ele, só será bom governante aquele que possui uma alma racional e sabe dominar a parte irascível dela. O poder deve estar concentrado nas mãos dos sábios, ou seja, só o filósofo pode governar com retidão a *polis* grega (PLATÃO, 2002)

Pode parecer uma informação ingênua, mas, para um contexto social que atribuía características divinas aos governantes, parece fazer todo o sentido. O modelo ideal de

organização política não segue mais os dons, talentos e favores dos deuses, mas a própria racionalidade e a capacidade humana de gerir os problemas.

Aristóteles vai além, chama o homem de animal racional porque percebe, no homem, uma característica peculiar que o difere de todos os outros seres. Ele ultrapassa toda mística para afirmar que o que nos torna melhores, mais justos e virtuosos é a capacidade que só o ser humano tem de pensar e problematizar a vida.

Com isso, talvez sem culpa dos pesadores gregos, a importância da religiosidade e da transcendência sofreu um sério abalo. Aos olhos dos que parecem sábios, a Religião passa a ser coisa de gente ignorante, mas, para sobrepor-se a essa ideia, cumpre-se a necessidade de ressaltar que nem Platão, nem Aristóteles negaram a existência de um Ser superior ou a importância da Religião.

Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles admite:

Ora, quem exerce e cultiva a sua razão parece desfrutar ao mesmo tempo a melhor disposição de espírito e ser extremamente caro aos deuses. Porque, se os deuses se interessam pelos assuntos humanos como nós pensamos, tanto seria natural que se deleitassem naquilo que é melhor e mais afinidade tem com eles (isto é, a razão), como que recompensassem os que a amam e honram acima de todas as coisas, zelando por aquilo que lhes é caro e conduzindo-se com justiça e nobreza. Ora, é evidente que todos esses atributos pertencem mais que a ninguém ao filósofo. É ele, por conseguinte, de todos os homens o mais caro aos deuses (ARISTÓTELES, 1984, p. 232).

Aprendemos com o Estagirita que a razão nos aproxima da Divindade, faz o ser humano transcender; ao passo que a mesma não pode e nem deve afastar o sentido de transcendência que só o homem racional possui, isto é, a espiritualidade. Boehner e Gilson, ao acenarem para essa realidade afirmam:

Não é fácil determinar com certeza o âmbito e o conteúdo da teologia natural da filosofia grega. No que concerne ao seu período combinante, podemos dizer com segurança que nem mesmo seus representantes máximos, Platão e Aristóteles, nos deparam um conceito claro e distinto de Deus. Neste ponto pensamento antigo estava condenado ao malogro [...] (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 14).

Na Grécia antiga, muitos caíram nesse erro epistemológico-existencial; e ao longo da história, muitos tentaram corrigi-lo. Esse erro epistemológico-existencial consiste radicalmente em opor religiosidade e pensamento. Joseph Ratzinger, nosso autor, afirma que esse problema é origem de muitos equívocos e discussões, principalmente com o surgimento do Cristianismo: “Não se conseguiu reunir ambas as coisas, já que razão e fé se afastaram sempre mais [...]” (RATZINGER, 1970, p. 99).

## 1.4 Helenismo e Judaísmo

Até aqui, tratamos da relação entre o mito grego e a religiosidade. Isso se justifica porque busca-se aprofundar, ao modo grego, o sentido e a concepção da Religião. Já se sabe que a mitologia grega tem seus primórdios e apogeu aproximadamente no século VIII a.C.; porém, os primeiros relatos de tradições politeístas podem ser observados muito antes disso. Cumpre objetivar o olhar às religiões monoteístas: “Para compreender a fé bíblica em Deus, é preciso seguir-lhe a evolução histórica, desde as origens nos patriarcas de Israel até aos escritos do Novo Testamento” (RATZINGER, 1970, p. 77).

O objetivo geral, como estabelecido anteriormente, é entender a importância da Filosofia na gênese da Teologia Cristã. Para isso, faz-se necessário examinar, pelo menos superficialmente, o processo de formação do Cristianismo, que parte de uma hermenêutica de continuidade a partir da tradição judaica, pois nasce diretamente da relação, apropriação e crítica do Hebraísmo. Vale ressaltar, pois, brevemente, a formação e os desdobramentos do Judaísmo.

O Judaísmo, como religião, parte da revelação de Deus a um povo constituído da descendência de Abraão. Sua história pode ser vislumbrada por vários prismas. Historicamente, temos a primeira notícia de um povo denominado Israel, numa inscrição faraônica, que ostenta o ódio e a inimizade que o Egito teve para com os judeus: “O Egito sempre fora o inimigo obstinado dos planos de YHWH para a história. Esse sentimento de eterna inimizade talvez fosse mútuo”, de acordo com Simon Schama (2013, p. 26). Continuando, afirma ainda:

O primeiro artefato histórico em que aparece o nome “Israel”, de fins do século XIII a.C., é a famosa inscrição triunfal do faraó Merneptá ou Meremptá, filho de Ramsés II, este último mais tarde identificado no Êxodo como o faraó cujo coração estava “endurecido”. “Israel foi arrasado e não tem mais semente”, diz a inscrição, e os hieróglifos não deixam dúvida de que o nome Israel aí indica um povo, e não um lugar (SCHAMA, 2013, p. 26).

Tal inscrição vai de encontro com as narrativas bíblicas que põem o povo hebreu como estrangeiro em terras do norte africano. Sabemos que, de fato, houve um povo que, outrora, era escravo e foi libertado. Sobre a “Libertação”, porém, história e fé bíblica diferem.

O historiador judaico Flavio Josefo lembra que houve um outro historiador egípcio chamado Mâneton que escreveu, por volta do século terceiro (ou segundo), antes da Era

Comum, sobre a partida dos israelitas do Egito. Tal narrativa ilustra a “expulsão de uma população desprezível e impura de escravos e, talvez, bandidos, e não o êxodo vitorioso dos Filhos de Deus, protegidos por YHWH” (SCHAMA, 2013, p. 26):

E a Bíblia judaica? A menos que suponhamos (como os judeus ultraortodoxos e os cristãos) que ela seja a palavra de Deus, ditada diretamente a Moisés e aos profetas, grande parte da estupenda narrativa poética das Escrituras não é senão aquilo que outro arqueólogo caracterizou como um “eco” da verdade histórica. E às vezes, como ocorreu com o relato do êxodo, inteiramente carente de documentação, escrito quase meio milênio depois de quando se acreditava ter acontecido, é provável que nem isso seja. Há um ponto na epopeia em que a trama da narrativa e a realidade da história judaica de fato convergem, mas a Bíblia judaica é a marca da mente judaica, a imagem de suas origens e ascendência imaginadas; é a epopeia do tratado-aliança de YHWH com Israel, o Deus único e informe movendo-se pela história, assim como o tesouro original de sua imaginação espiritual (SCHAMA, 2013, p. 23).

Biblicamente, o Judaísmo surge com a revelação de Deus a Abraão e se desenvolveu paralelamente com a comunidade dos hebreus. Isso faz com que Israel seja um povo, que se difere de outros povos pelos seus costumes, crenças e organização social e religiosa.

O que importa é observar a tangência entre Filosofia grega e Judaísmo. O que consta é que, no século segundo, gregos e israelitas começaram a tecer relações mais concretas, a ponto de o pensamento filosófico influenciar a vivência da religiosidade judaica. Como agravantes, o exílio e a diáspora colaboraram para uma troca cultural.

Esse processo pode ser interpretado tanto positiva quanto negativamente. Do ponto de vista sociopolítico, a sociedade hebraica começa a ser inundada de novas ideias provindas do mundo grego, mas abre horizontes para sua politização. Pelo viés religioso e cultural, Israel, que sempre esbanjou heteronomia, perde traços de sua marcante identidade cultural e ritual, mas desenvolve novos modos de religiosidade a distância do Templo e novos movimentos intelectuais. Nasce aí a Filosofia judaica.

Abbagnano afirma que a Filosofia Judaica “consiste essencialmente na tentativa de interpretar a tradição religiosa judaica em termos de filosofia grega, mais precisamente do neoplatonismo ou do aristotelismo” (2007, p. 590). Os judeus filósofos, em sua maioria, seguem o pensamento dos essênios que costumavam “interpretar alegoricamente as doutrinas do Antigo Testamento mediante conceitos da filosofia grega” (ABBAGNANO, 2007, p. 590).

Há, ainda, uma segunda fase da filosofia judaica, que consiste na aproximação e crítica dos ideais e pensamentos árabes que pode ser representada por Moisés Ben Maimoun, ou Maimônides, como é conhecido no Ocidente. Dessa segunda fase, Abbagnano destaca

algumas características e observa que elas são muito próximas da Escolástica cristã: 1) Demonstração da existência de Deus com base no neoplatonismo árabe; 2) Crítica da ideia de um mundo eterno e defesa da Criação como obra de Deus; e 3) Crítica ao determinismo e reafirmação da liberdade humana (ABBAGNANO, 2007, p. 591)

As bases doutrinárias do Judaísmo consistem radicalmente na afirmação da unidade da divindade e sua revelação pessoal ao povo de Israel, constituído como “raça” eleita. Ao contrário de tantas outras religiões, o Judaísmo não é uma religião de conversão, se bem que isso seja perfeitamente possível. Essas categorias doutrinárias serão trabalhadas mais à frente, quando se tratará da conceituação do Deus cristão.

### **1.5 O Cristianismo e a Filosofia Cristã**

Dentro do Judaísmo, havia muitos partidos com posicionamentos e práxis diversas. Ao longo do tempo, dentro do Templo e das Sinagogas, surgiu a ideia de um messianismo, que viria resgatar Israel da opressão do inimigo. Politicamente, esse inimigo era o Império Romano, opressor e controlador daquela época. Religiosamente, o inimigo seria o Maligno e o pecado do homem que destrói a aliança com o divino.

O Cristianismo, pois, nasce diretamente com um fato histórico: o aparecimento de um homem que pregava, curava, operava milagres e expulsava demônios, que estava constantemente ensinando aos seus como viver com amor a Aliança. Esse homem é Jesus de Nazaré, que foi crucificado por incitação dos judeus piedosos e morto pelos pelotões romanos. Por isso, Ratzinger recorda que:

Seria preciso imaginar o Jesus histórico como uma espécie de mestre profético que surgiu na atmosfera escatológica e excitada do judaísmo tardio do seu tempo, anunciando a proximidade do reino de Deus de acordo com a situação escatológica excitante (RATZINGER, 1970, p. 170).

Falar sobre Teologia Cristã é, em primeiro lugar, lançar vistas às filosofias judaicas e entendê-las como uma tradição de desmitologização da religião (ASSUNÇÃO, 2018). Depois, é importante compreender o fenômeno Jesus de Nazaré, com sua historicidade e sua Teologia. A esse fenômeno, os cristãos caminham e o identificam como o Cristo, o Messias, e desse processo advém a Cristologia.

Para Ratzinger, o Cristianismo é a Religião que professa a Fé em um Ser divino realmente verdadeiro e racional. O Cristianismo tradicional, centra sua fé em um Deus (ao

mesmo tempo Uno e Trino), ou seja, sob a afirmação da Trindade e vive uma hermenêutica da (des-)continuidade da tradição hebraica, ou seja, do Judaísmo.

O fato é que a Fé cristã precisou aprimorar conceitos religiosos e filosóficos dos quais fez uso. No desabrochar das especulações filosóficas, chegou-se a uma doutrina da Trindade. Este é um passo importante e decisivo para a teologização da Fé cristã. O Cristianismo precisou dialogar não só com o Judaísmo, mas também com o monoteísmo filosófico e ontológico da Filosofia grega.

Ratzinger retoma um argumento de Máximo, o confessor, para mostrar que o Cristianismo não pôde ser somente fundado numa continuidade da tradição israelita, mas precisou aprimorar seus conceitos a partir da tradição grega:

Para Máximo reconciliam-se no Evangelho o politeísmo pagão e o monoteísmo judaico. "Aquele é multiplicidade contraditória sem liame; este é unidade sem riqueza interna". Máximo considera a ambos igualmente imperfeitos e carentes de complementação. E então ambos abrem caminho para a idéia de Deus uno e trino, que completa, pela "multiplicidade viva e engenhosa dos gregos", a idéia monoteísta dos judeus "estreita, imperfeita e quase sem valor em si" e "inclinada" ao perigo do "ateísmo" (RATZINGER, 1970, p. 32, nota 13).

O estudo das bases filosóficas da Teologia mostra a importância da Religião na formação do conhecimento ocidental e uma iniciativa de diálogo entre mundos tão distantes e tão próximos, simultaneamente. O fato é que Ratzinger defende que o Cristianismo tenha uma base natural e, por isso, filosófica, excluindo-se, assim, a possibilidade de que a religião cristã se sustente sobre mitos. Sendo baseado na teologia natural (racional), o Cristianismo é, também, riqueza para a humanidade.

Outro fato importante de ser notado é que o Cristianismo arrebanhou, em sua maioria, em primeiro lugar, as classes mais marginalizadas da sociedade romana. Os discípulos, como se pode notar com uma simples leitura dos evangelhos, são, em sua maioria, pessoas pobres e incultas. Porém, deve-se lembrar ainda que os grandes sistematizadores do pensamento cristão do início desta nova era, tratava-se de pessoas com formação religiosa e cultural muito alta.

Ao contrário da religião judaica, a doutrina cristã é condicionada em ir além dos judeus. Já no relato dos evangelhos, aparece a preocupação de Jesus de Nazaré em enviar os seus como pregadores da "boa-nova". Neste sentido, a mais curiosa perícopes é sem dúvida: "Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura" (Mc 16, 15b). O impulso

missionário, antes de ser um movimento de mera pregação, contribuiu por espalhar novas ideias às mais distintas classes.

Sobre a polêmica da destinação dessas novas verdades reveladas não cabe aqui nos deter. Historicamente, sabe-se que os discípulos e apóstolos anunciaram, antes, aos judeus, que não recebendo tão abertamente tais verdades, fizeram com que o *kerigma* fosse destinado também aos pagãos. Paulo de Tarso, o dito apóstolo dos gentios, é exemplo de intelectual judaico, que soube arriscar e pregar em meio aos filósofos estoicos e epicuristas reunidos na *Ágora* de Atenas.

As conceituações até aqui apresentadas sobre Fé, Teologia, Razão e Filosofia, quando colocadas em contraste, proporcionam um conceito bem definido de Filosofia cristã. Se antes se recorda que não se pode crer em algo que fuja à razão, e se assim se faz é porque Deus se revelou. Agora, questiona-se: Como, então, age o filósofo cristão? Será que ter fé já faz do pensador um teólogo?

Boehner e Gilson fixam, de antemão, que:

É cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e, não obstante vê na revelação cristã um auxílio valioso, e até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 9).

Daqui decorrem as propriedades essenciais da Filosofia cristã: 1) A Filosofia cristã só se utiliza de proposições racionalmente aceitas e, por isso, sabe frear-se quando se depara com uma informação que não pode ser aceita senão pela Fé na Revelação, ou seja, a Filosofia cristã caminha livremente até o mistério, chegando a ele, entrega suas reflexões à Teologia; 2) A Filosofia cristã, consciente da possibilidade do erro, não pode ir contra as verdades reveladas. Isso significa que o filósofo ateu e filósofo cristão fazem Filosofia de forma diferente.

O primeiro investiga “*ex nihilo*”, faz-se deus de si mesmo e propõe as prerrogativas conforme lhes parece claro pela razão (aqui se poderia lembrar de Descartes, que abandona todas as certezas e caminha ‘sem rumo’ em busca da verdade, independentemente de qual seja). O segundo faz um caminho, sabendo seu destino, porque já conhece a verdade pela Revelação e está sempre pronto a dar razões à sua fé (cf. 1Pe 3,15).

Em *A arte de ler*, Adler explica que a Teologia se difere da Filosofia

[...] porque seus princípios são artigos de fé, seguidos por crentes de uma religião qualquer. O raciocínio baseado em premissas que a razão pode

atingir é filosófico e, não, teológico. Um livro teológico depende sempre dos dogmas e da autoridade de uma igreja que os proclama. [...] um artigo de fé não é alguma coisa que o crente supõe. A fé para aqueles que a possuem, é a forma mais certa de conhecimento, e, não, uma opinião a ser provada (ADLER, 1954, p. 297).

Também dessa definição, antes oferecida, derivam algumas notas características da Filosofia cristã: 1) A Filosofia cristã norteia-se pela Tradição; 2) Faz uma seleção de seus problemas; e 3) Manifesta tendência sistematizadora (BOEHNER; GILSON, 2008).

Disso, seguem-se quatro conclusões importantes sobre a essência da Filosofia cristã, que 1) não é simples repetição da Filosofia da antiguidade; 2) não é inútil contenda entre escolas; 3) não é só apologia à Fé e 4) não é criação forçada da Igreja. Como exemplos, Agostinho não “batizou” Platão à força ou para impor aos cristãos a autoridade do pensador antigo; e Tomás não “batizou” Aristóteles para, simplesmente, fazer apologia à Fé.

A pregação [cristã] pretende dizer ao Homem quem ele é e o que ele tem que fazer para ser ele mesmo. Quer lhe revelar a verdade sobre si mesmo, isto é, a verdade para a qual ele pode viver e pela qual pode morrer. Ninguém morre por mitos descartáveis; se por alguma razão algum deles provocar dificuldades, pode ser substituído por outro. E de hipóteses não se pode viver; pois a própria vida não tem nada de uma hipótese, ela é uma e irrepetível realidade, na qual baseia-se o destino de uma eternidade (RATZINGER, 2008, p. 54).

A Filosofia cristã, como ciência da salvação, advém diretamente de dois módulos bíblicos. Em primeiro lugar, temos a afirmação do *Prólogo* de São João; em segundo lugar, as afirmações de São Paulo em suas epístolas. Esses módulos serão tratados mais à frente.



## 2 TEOLOGIA CRISTÃ

*Uma Igreja sem Teologia se empobrece e perde a visão; uma Teologia sem Igreja dissolve-se na arbitrariedade.*

(Joseph Ratzinger)

Depois de um denso estudo dos pressupostos e premissas importantes para a compressão do papel da Filosofia na gênese e constituição da Teologia Cristã, é chegado o momento de conceituar a Teologia. Pretende-se compreendê-la; encontrar seus objetos de estudo e comprovar sua autonomia e relação com a racionalidade.

Com base em algumas das principais obras de Joseph Ratzinger, será feito, um estudo sobre a Teologia Cristã, sua natureza, sua relação com a instituição à que se vincula (Igreja / magistério) e sua academicidade e cientificidade.

### 2.1 A sistematização da Teologia

Deve-se compreender a Teologia Cristã como uma disciplina sistemática. Partindo daquilo que crê, ela se constitui como verdade basilar do Cristianismo:

Por sua natureza a fé se apela à inteligência, porque desvela ao homem a verdade sobre o seu destino e o caminho para o alcançar. Mesmo sendo a verdade revelada superior a todo o nosso falar, e sendo os nossos conceitos imperfeitos frente à sua grandeza, em última análise insondável (cf. Ef 3, 19), ela convida, porém, a razão — dom de Deus feito para colher a verdade — a entrar na sua luz, tornando-se assim capaz de compreender, em certa medida, aquilo em que crê. A ciência teológica, que respondendo ao convite da verdade, busca a inteligência da fé, auxilia o Povo de Deus, de acordo com o mandamento do Apóstolo (cf. 1 Pd 3, 15), a dar razão da própria esperança, àqueles que a pedem *DOCTRINA FIDEI*, 1990, s.p., §6).

Na obra *De Principiis*, Orígenes, precursor na sistematização da Teologia, possui intenção de ensinar as verdades básicas da fé agrupadas em quatro grandes polos: 1) Deus; 2) o Mundo; 3) o Homem; e 4) a Revelação. Segundo Boehner e Gilson:

Orígenes tenciona ser antes e acima de tudo, e quase diríamos, exclusivamente, teólogo; como tal procura entranhar-se nos tesouros da fé com a ajuda da especulação, a fim de vir em auxílio dos fiéis e dos infiéis. A

filosofia lhe serve de simples auxiliar e serve para elucidação especulativa das verdades de fé (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 51).

Partindo de uma verdade de fé convencionalmente aceita, ou de uma perícopé bíblica, Orígenes busca enriquecer a seu discurso através da especulação. Parte da simples fé em busca de uma teologia especulativa. Essa paixão pela especulação não é de forma alguma inspirada pelos gregos ou filósofos, a quem aliás, sempre considerou hereges, mas antes de sua paixão pelas Escrituras:

Não foi a recomendação platônica da dialética que o conduziu à especulação, mas sim Salomão (Prov 10) e Jesus, filho de Siraque (Ecli 21, 16-17), bem como o apóstolo Paulo, que nos exorta a “ministrar a sã doutrina e refutar os contraditores” (Tit 1,9). Sobretudo, porém, foi Cristo quem nos convidou a perscrutar as escrituras, a inquirir e a bater sem intermissão, até que se nos revele o seu conteúdo (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 51).

O dever do cristão é aprofundar-se nas escrituras para satisfazer-se dela e colaborar para que se satisfaçam também os outros. Segundo Fernando Figueiredo, Orígenes pode ser tido como o fundador da exegese cristã. Seu método pode ser chamado de filológico-comparativo:

Em sua abordagem do texto bíblico, Orígenes atenta em primeiro lugar para o aspecto filológico. Em vista da discussão com os judeus e os gnósticos sobre a autenticidade do texto sacro, ele elabora a HEXAPLA, estabelecendo um paralelo entre o texto hebraico e as diversas traduções gregas do A.T., sobretudo a Septuaginta, destacando com sinais apropriados as divergências e as variantes existentes entre os textos arrolados (FIGUEIREDO, 1990, p. 15).

Em Orígenes, “as Escrituras contêm um sentido mais profundo e que só se torna acessível pela ação do Espírito Santo e pelo esforço humano” que levam o cristão “a contemplar a Palavra de Deus como inesgotável, ou seja, seu significado é inexaurível e apresenta ao cristão a exigência de um progredir constante” (FIGUEIREDO, 1990, p. 16).

Não se pretende deter por muito tempo no pensamento desse proto-teólogo; por isso, basta afirmar que o critério da especulação cristã é a tradição apostólica, ou seja, só pode ser afirmado como verdade aquilo que foi pregado desde os tempos apostólicos. Daqui desdobram-se dois horizontes de “verdades teológicas”: 1) aquelas verdades essenciais que devem ser universalmente professadas e 2) aquelas verdades que, ainda, não são tão claramente conhecidas e que precisam ser aprofundadas pela especulação.

Esses dois horizontes ajudam a compreender dois aspectos da Teologia Cristã. O primeiro horizonte diz respeito, diretamente, aos dogmas. Pode-se dizer que Orígenes faz uma

sensata apologia ao processo de dogmatização das verdades essenciais da fé. Mas, ao mesmo tempo, é consciente de que o teólogo não possui todas as verdades de forma absoluta ou completamente definidas e, por isso, utiliza-se da especulação bíblica e racional para aprofundar seus conceitos.

Segundo Boehner e Gilson:

O primeiro grande teólogo a empreender uma aplicação consciente e sistemática da especulação à verdade revelada não dispunha ainda de um conjunto doutrinal definido em todos os seus pormenores pela Igreja; antes, teve de contentar-se, em substância, com as verdades fundamentais do símbolo dos Apóstolos (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 53).

Se sobre as afirmações do *credo* não se pode duvidar ou não se faz necessário o uso da especulação, sobre aqueles temas teológicos que não se podiam determinar com real certeza a validade e veracidade, Orígenes se propõe a garimpar essas certezas na própria Revelação, ou seja, nas Escrituras. O método que lhe pareceu mais adequado foi a explicação alegórica. “A Escritura não é uma obra sistemática; propõe suas doutrinas sobre as mais diversas formas literárias, das quais é preciso extraí-las” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 53).

Tal método, herdado do grande filósofo judeu Filon de Alexandria, que aliás é conterrâneo de Orígenes, aplica radical relevância do nível alegórico sobre o nível literal. Assim como os estoicos, ao perceberem as deficiências da literalidade dos mitos, buscaram interpretá-los de forma alegórica, Orígenes defendeu radicalmente que a Escritura deve ser interpretada pela própria Escritura. Neste processo, faz-se importante a colaboração da filologia e da filosofia.

Em contrapartida tem-se as contribuições de Pedro Abelardo que afirmava radicalmente que é impossível haver fé sem o concurso da razão. Seu pensamento, extremamente racionalista, defendia a cooperação mútua da razão para com a fé.

Abelardo acreditava que não se pode crer no que não se compreende, pois, a fé revelada exige o assentimento da razão. O que se está por afirmar é que não se pode, simplesmente, fazer uma teologia do apelo. Todas as vezes que se apela para as instâncias superiores, isto é, ao magistério, às Escrituras e aos padres da Igreja, corre-se o risco de incorrer no erro pelo fato de não se utilizar de um olhar crítico.

Na *Epistola 13*, Pedro Abelardo tece uma defesa profícua à dialética e observa que até mesmo as Escrituras e os Padres podem achar-se em descenso entre si. Isso não significa que a Escritura contenha erros e os Padres tenham incorridos neles. O fato é que os autores

sagrados e os Padres da Igreja gozam da inspiração do Espírito Santo, ao passo que nem todos os leitores possuem essa prerrogativa.

Abelardo defende que a Inspiração que falta em alguns homens pode ser suprida pela racionalidade; por isso, faz-se necessário um olhar crítico-racional. Em suma, a Razão assegura os preâmbulos da fé e garante o bom êxito da missão, evangelização e pregação:

[...] não seremos capazes de rebater as investidas dos hereges, ou de quaisquer infieis, se não soubermos refutar suas argumentações e invalidar seus sofismas com argumentos verdadeiros para que o erro ceda à verdade e os sofismas recuem perante os dialéticos: sempre prontos, segundo a exortação de S. Pedro, a satisfazer a quem quer que nos peça razões da esperança ou da fé que nos anima (ABELARDO, 1855, p. 355).

Mesmo assim, como também em S. Anselmo, não é na razão que se encontram a norma de vida e a fonte de salvação. O modo de vida do cristão e o padrão de comportamento do filósofo crente não podem ser definidos pela razão, mas, porque buscam a salvação de si e do mundo, devem buscar, antes de tudo, naquilo que a própria Revelação deu a conhecer. Logo, a fé não se desvirtua com a exigência de fundamentação racional. É, portanto, totalmente possível criar pontes de diálogo entre a Revelação e a Razão.

Joseph Ratzinger, em sua obra *Natureza e Missão da Teologia*, segue nessa linha e nos faz compreender que a Teologia é a hermenêutica da fé, isto é, a interpretação das verdades reveladas. Essa interpretação não se dá, senão pela contribuição da razão, que não pode transpor aquelas verdades, que o próprio Deus se dignou revelar:

Teologia é interpretação, e tem que continuar sendo interpretação. Mas quando ela deixa de interpretar para, por assim dizer, atacar e modificar a substância, para dar a si própria um novo texto, então ela deixa de subsistir como teologia. Pois já não interpreta mais coisa alguma, e sim fala por si própria. Isto pode ser chamado de filosofia da religião, e como tal pode ser interessante, mas não possui mais razão nem autoridade para além da própria reflexão de quem fala. Fé e teologia são tão diferentes quanto texto e interpretação. A unidade baseia-se da fé, o campo da variedade é a teologia. Neste sentido, precisamente o aderir à fé como ponto de referência comum torna possível a pluralidade na teologia (RATZINGER, 2008, p. 80).

Cabe aqui uma breve distinção e conceituação entre Teologia e Filosofia da Religião. A Filosofia da Religião tem por objetivo o estudo daquilo que, no homem, é espiritual, ou seja, sua espiritualidade. Busca, em suma, entender o fenômeno religioso como um fator antropológico sem pretensão de afirmar um ou outro conteúdo. A Teologia, por sua vez, parte

da revelação porque é a interpretação daquilo que os homens julgam ser divino. Esta busca, incessantemente, afirmar as verdades reveladas.

Dizer que a razão é importante para a compreensão das verdades que a Teologia prega não significa dizer que os menos doutos estão menos propensos de adquirir tais verdades. Ratzinger propõe que a fé, como apreensão da Revelação, consegue, por si só, fazer conhecidas as verdades a todos aqueles que as desejam conhecer.

Ao contrário, são também totalmente incabíveis certas afirmações de que a fé é “coisa de gente ignorante” e uma estratégia para fundamentar suas crenças irrealis. A fé pode até ser “ingênua”, mas nunca será desprezível. Por “fé ingênua” pode-se considerar uma fé que não consegue transpor os limites da crença propriamente dita ou contrapô-la racionalmente. Assim, uma coisa é a ‘Fé’ (o depósito da revelação, o que se crê por ato de fé); outra coisa é a ‘fé’ (o ato de crer naquilo que a Fé formula).

Joseph Ratzinger afirma: “os simples – e talvez precisamente eles – podem crer retamente, e isso em todos os tempos. Quando for necessário se pode mostrar “sem deformação” o essencial da fé, será preciso que exista uma instancia capaz de fazê-lo” (RATZINGER, 2008, p. 80). Isso significa dizer que não se pode pensar a Teologia como um recurso dos magistrados para impor ideias sobre a consciência alheia.

Se a instância da razão garante sobre a fé uma valoração de verdade, há de ser ter também uma instância interna capaz de colaborar, conduzir e verificar se a razão não está por derrubar a fé. Nesse sentido, a Igreja defende a necessidade do magistério eclesial, no qual Ratzinger sempre se baseou e chegou a presidir na Congregação da Doutrina da Fé. Ele complementa:

Então a própria Igreja precisa ter voz; precisa estar em condições de manifestar-se como Igreja e distinguir a falsa da verdadeira fé. Isso significa que fé e teologia não são a mesma coisa, que cada uma possui uma voz própria, mas que a voz da teologia é dependente da voz da fé e está relacionada com ela (RATZINGER, 2008, p.80).

Aos olhos dos mais céticos esse argumento (assumido de Ratzinger e da Tradição da Igreja) pode parecer facilmente refutável. Eles (os céticos) poderiam contra-argumentar: como pode a Teologia aceitar a racionalidade até que lhe convém, até que as verdades da fé e os conteúdos da razão não entrem em conflito? Estaria a Teologia utilizando-se de seu poderio ideológico para limitar os horizontes da razão?

O fato de a verdade cristã poder ser acessível pelas vias da razão não significa que despreze as vias da fé revelada. A divindade cristã transcende a razão e a completa. Logo, os

conteúdos da razão não podem sobressair ou comutar as verdades da fé. Além do mais, para os cristãos, assim como a Revelação é dom, ou seja, desejo místico de Deus e somente dele, a razão humana é o regalo que Deus dá ao ser humano, e somente a ele, para crescer no conhecimento das verdades.

Parte-se então de uma afirmação basilar, que para Ratzinger nunca poderá ser deixada de lado. Nas palavras de nosso pensador: “A Teologia pressupõe a fé” (RATZINGER, 2008, p. 48), mas não se limita nela. Isso significa dizer que a Teologia depende da reta compreensão de um paradoxo. Joseph Ratzinger, como bom alemão, consegue dizer muitas coisas profundas e centrais dentro de um só parágrafo de texto. Vejamos:

Ela (a teologia) vive do paradoxo que existe uma ligação entre fé e ciência. Aquele que pretende suprimir esse paradoxo está suprimindo a teologia, e deveria também ter a coragem de dizê-lo. Mas quem basicamente o aceita tem que aceitar também as tensões nele presentes. Nele transparece a forma particular de exigência cristã da verdade, o que verdadeiramente mostra a essência do cristianismo no conjunto da história das religiões. Pois o fenômeno da teologia no sentido estrito da palavra é um fenômeno exclusivamente cristão, inexistente em outras partes. Nele está pressuposto que na fé trata-se da verdade, isto é, de um conhecimento que não se refere apenas ao funcionamento de coisas quaisquer, mais da verdade do nosso próprio ser; que se trata, portanto, de saber como devemos ser para estarmos certos. Pressupõe-se que só na fé esta verdade se torna acessível; que a fé é um novo começo do pensar que nos é dado de presente, e que não pode por nós mesmos ser estabelecido ou substituído. Mas se pressupõe ao mesmo tempo que então essa verdade esclarece todo nosso ser, e por isso ela fala também ao nosso intelecto e quer ser compreendida por ele. Pressupõe-se que esta verdade, como verdade, se dirige a razão, precisa ser pensada pela razão para que possa passar a ser própria do Homem e desenvolver plenamente a sua força. Enquanto o mito na Grécia e na Índia que era apenas de fundir múltiplas imagens do verdadeiro, que sempre permanece inapreensível, a fé em Cristo não pode ser modificada em suas afirmações básicas. É verdade que ela não suspende o limite básico do Homem frente a verdade, isto é, não suspende a lei da analogia, mas analogia não é o mesmo que metáfora. Analogia sempre está aberta a aplicação e ao aprofundamento, mas nos limites do humano ela proclama a própria verdade. Neste sentido a racionalidade faz parte da essência do cristianismo, e isto de uma forma que não é exigida por nenhuma das outras religiões. Quem reprimisse sua marcha estaria contrariando uma indispensável dimensão da fé. Nisto está o limite que o magistério da Igreja precisa observar em seu relacionamento com a teologia (RATZINGER, 2008, p.80).

Partindo da citação acima, devemos apontar, e por que não, numerar algumas das principais informações acerca da Teologia. 1) há um paradoxo entre fé e ciência; 2) a Teologia representa a noção cristã de verdade; 3) a Teologia é um fenômeno exclusivamente cristão; 4) somente na fé é que a verdade se torna visível e acessível; 5) a Verdade precisa ser

pensada pela Razão; 6) a Teologia transcende a mitologia; 7) a racionalidade faz parte da essência do Cristianismo; 8) a fé e o pensar fazem parte de Teologia.

Ao passo que a fé se fundamenta na Revelação, a ciência espera da razão e no empírico. O paradoxo aqui delimitado parece desfazer todo e qualquer tipo de relação ou aproximação entre essas áreas tão antagônicas. Ao mesmo tempo, tentar neutralizar esse paradoxo significa, segundo Ratzinger (2008), suprimir a Teologia e seu campo de estudo e investigação, pois as tensões desse paradoxo favorecem o acesso à verdade.

Aquilo que Deus fez conhecer pela Revelação pode ser aceito pelo homem. Desse processo forma-se a Fé. Logo, Teologia não é fé, mas parte dela, passando pelo crivo da razão para fundamentar-se. Do mesmo modo que a Fé parte da Revelação, que, por sua vez, é um movimento descendente (de Deus para o homem), a Razão parte do Intelecto, herança criativa de Deus, que representa um movimento ascendente (do homem em busca do divino). Por elas (Fé e Razão) chega-se à compreensão reta e verdadeira daquilo que é a verdade realmente cristã. A verdade não pode advir somente da recepção submissa da Revelação, mas do confronto dela com o real e com o racional, isto é, da Teologia.

Para Ratzinger, a Teologia será um fenômeno exclusivamente cristão porque representa em si a verdade proposta por um conjunto religioso. Ao contrário, porém, observamos a contribuição de Heidegger que, ao trabalhar sobre Teologia e fenomenologia, afirma: “concebo teologia no sentido da Teologia Cristã, o que não significa dizer que só haja essa teologia” (HEIDEGGER, 2008, p. 60).

Aqui precisamos ter certo cuidado. Heidegger, quando faz essa afirmação, está por considerar a Teologia como uma ciência ôntica, que possui um objeto de pesquisa. Até aqui diríamos que esse outro grande alemão pode ter sido assertivo. Se a Teologia examina pela Razão o conteúdo da Revelação, ela é, de fato, uma ciência ôntica.

A afirmação de Heidegger propondo que pode haver outras teologias, fora do Cristianismo abre um horizonte de dúvida e questionamento: poderia a racionalidade humana, que conduz tudo sob os mesmos padrões examinar, de forma diversa, a Revelação que se apresenta a um como se apresenta a todos? Em certo sentido, poder-se-ia até dizer que existem, de fato, teologias não cristãs; porém, essas teologias não trazem consigo os parâmetros de verdade.

A verdade acessada do confronto brutal e paradoxal entre Fé e Razão enriquece a Teologia Cristã. Para Ratzinger, a Teologia é um movimento exclusivamente cristão porque é a única que possibilita o diálogo paradoxal entre Fé e Razão. Toda e qualquer Teologia, que se julgar superior e contrária à razão, está por si só, despidendo-se da Verdade e reduzindo-se à

mera mitologia. Crê simplesmente, sem que isso possa fazer alguma diferença na vida daquele que crê.

Devemos sempre ter grande cautela com os conceitos de ‘Verdade’ e ‘verdade’. A ‘Verdade’ coincide com o ser mesmo de Deus. Por sua vez, a ‘verdade’ é aquilo que a razão humana consegue conhecer da ‘Verdade’, que se revela, historicamente, ao homem, fisicamente tal Revelação se dá na pessoa de Jesus, o Cristo do Pai. Aqui entramos no âmago da Teologia trinitária, que será o objeto mais à frente.

Ao mesmo tempo, Ratzinger nos chama a atenção para uma máxima importantíssima: sem a Fé na Revelação não pode haver Teologia. Em um mundo que se movimenta ideologicamente pendular, seria fácil encontrar quem desejasse transformar a Teologia em uma opção teísta de pensamento. Nesse ponto, Ratzinger e Heidegger parecem concordar inteiramente entre si. Não pode haver Teologia sem Revelação.

Poderíamos, então, arriscar e considerar a mitologia como um movimento estritamente deísta e a negação da razão no pensar teológico como um movimento teísta. Em verdade, Ratzinger chama a atenção para duas ideias (anteriormente mencionadas) que ajudam a compreender melhor a sua visão:

Em primeiro lugar, a Verdade precisa ser pensada pela Razão. Se, de fato, a Teologia se propuser a encontrar a Verdade, precisa estar ela ligada e conjugada ao pensamento racional. Não se pode esquivar da razão quem busca a verdade. A racionalidade faz parte da essência do Cristianismo; sem ela o Cristianismo seria um mito.

Depois a Teologia transcende a Mitologia, ao ponto que não busca explicar o transcendente ao seu bel prazer. Ao contrário da mitologia, que cria deuses para explicar aquilo que não conhece, a Teologia cria pontes para que a razão possa compreender a Fé. Nesse sentido, dentro da Teologia, apelar, incessantemente, ao mistério é sempre mais afirmar que a fé não é racional, é corromper a verdade:

Se a teologia apresenta uma série de irregularidades, querendo não só desculpá-las, mas, se possível, canonizá-las, apelando para o mistério, estamos aí diante de um abuso da autêntica idéia de "mistério", cuja finalidade não é destruir a inteligência, mas, antes, possibilitar a fé, como ato racional (RATZINGER, 1970, p. 42).

Por fim, Ratzinger chega à conclusão de que a fé e o pensar fazem a Teologia. “[...] a teologia pressupõe no pensar um novo início que não é produto da nossa própria reflexão, mas provém de um encontro com uma palavra que sempre nos antecede (RATZINGER, 2008, p. 49).

## 2.2 A cientificidade da Teologia

Na conferência “*Fenomenologia e Teologia*”, do ano de 1927, pronunciada em Tübingen (onde aliás, Joseph Ratzinger seria catedrático na década de 1960 e donde surgiu o consagrado livro “*Introdução ao Cristianismo*”), o filósofo alemão Martin Heidegger pretende estimular a reflexão crítica dos problemas filosóficos e teológicos, bem como da relação entre a Filosofia e a Teologia.

Depois de contextualizar seus ouvintes acerca dos problemas, que, corriqueiramente, são observados no arcabouço conceitual, que relaciona a fé a razão, Heidegger observa que Filosofia e Teologia se tencionam pelo fato de serem visões diferentes de um mesmo mundo. Na visão do filósofo: “Filosofia é a interpretação de mundo e de vida distanciada da revelação e independente da fé” enquanto “teologia [...] é a expressão da concepção de mundo e de vida própria à fé [...] cristã” (HEIDEGGER, 2008, p. 58).

É justamente por esse motivo que a relação entre Teologia e Filosofia não pode ser discutida simplesmente através de uma argumentação estritamente científica, mas pautada diretamente sobre a visão de mundo que se relacionam. Para isso, Heidegger defende que se deve observar que Filosofia e Teologia, são duas ciências historicamente dadas e constituídas. “Neste caminho de uma comparação da relação fática, não poderá ser alcançada nenhuma visão fundamental de como se relacionam a Teologia Cristã e a Filosofia” (HEIDEGGER, 2008, p. 58).

Para Heidegger, a definição de ciência é o fio condutor para a problemática distinção entre Filosofia e Teologia. Para ele “Ciência é o desvelamento fundante de uma região do ente, ou do ser, cada vez fechada em si mesma, em virtude de o próprio ter sido revelado” (HEIDEGGER, 2008, p. 59). Com base nisso, podemos chegar ao esclarecimento de alguns pontos importantes: 1) Toda ciência produz conhecimento; 2) A ciência se dá a partir do desvelamento (ou revelação): de como o ser ou o ente aparecem no mundo (desvelamento/revelação); 3) As ciências do ente são as ciências ônticas, ou seja, todas aquelas que se debruçam sobre um determinado ente-objeto; 4) Todas as ciências específicas são ônticas; 5) A ciência do ser é ontológica e, por isso, examina o desvelar do ser.

Para entender sua colocação, é preciso, mesmo que sumariamente, investir na distinção heideggeriana de ôntico e ontológico. Sabemos que o ôntico refere-se diretamente aos entes em sua existência concreta, do ser-em-si. Já o ontológico diz da natureza e da essência do ente, do ser do ente.

Heidegger é bem claro ao afirmar que as ciências ônticas, como, por exemplo, a história, a medicina e tantas outras, detêm-se especificamente de seu objeto de estudos. É por isso que o médico não se debruçará acerca dos problemas de datação histórica, por exemplo. Cada ciência se debruçará unicamente acerca de seu objeto e as relações que tal objeto tem com o mundo. Tal objeto (ente) está previamente dado antes da constituição da ciência. Heidegger chamará tais ciências de ‘ciências positivas’ (HEIDEGGER, 2008).

A ciência ontológica (do ser), ou ontologia, não se desenvolve com base em um *positum*, ou seja, sobre um objeto previamente dado e conhecido, mas, ao contrário, deve estar voltada radicalmente para o ser. Heidegger defende que deve haver uma “guinada do ente para o ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 59). Essa guinada acontece quando o pensador deixa de perguntar ‘o que é...?’ Para examinar a fundo o ser-aí, e compreender o ‘ser’ (HEIDEGGER, 2008).

Já se sabe que Filosofia e Teologia são consideradas por Heidegger como duas ciências. Mas isso não significa que ambas sejam iguais ou semelhantes, mas, antes, são absolutamente diferentes.

Ao longo da história, a Filosofia preocupou-se com diversas questões. Ela nasce, como foi dito anteriormente, de um certo descontentamento com a tradição religiosa em vigor, a saber, a mitologia e o politeísmo. Em resumo, esse descontentamento se deve ao fato de que, em muitos assuntos, as respostas finais eram sempre as entidades mitológicas. Logo, a Filosofia nasce com a intenção de voltar-se ao mais profundo das coisas e do ser, para que, através da razão, se chegue à verdade.

É muito comum se dizer que a Filosofia é mãe de todas as ciências. Isso significa, entre muitas coisas, que a Filosofia foi precursora no modo de se observar as coisas. Da matriarca da razão, há de se admitir que surgem todas as outras ciências ao passo que o objeto das causas primeiras é deslocado para um outro objeto particular.

Há a um exemplo, quase que ridículo, mas que ajudará a perceber essa transição de objetos: Ao perceber que a vida girava em torno da água, Tales de Mileto afirmou: “a água é o princípio da natureza” (TALES DE MILETO *in* PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 52). Isso significou para a Filosofia que é a partir do “um” que o cosmo acontece e se pluraliza. Porém, aqueles que, curiosos, passam a estudar o porquê de a água possibilitar a vida ao mesmo tempo à planta, à vaca e ao homem, tornaram-se não mais filósofos, mas biólogos.

É bem verdade que a divisão das ciências ocorre tardiamente; porém, esse exemplo ajuda a entender o que Heidegger identifica como problema central de sua Filosofia. Enquanto a Biologia direcionará sua pesquisa sempre olhando para um ente específico (a

planta, a vaca e o homem, como seres de vida), a Filosofia será, por excelência, uma ciência ontológica, ou seja, dedicará sua pesquisa ao âmago do ser, comum a todos os entes.

As ciências ônticas, ou ainda, as ciências positivas, pelo contrário, “se orientam para uma determinada região do ente” (HEIDEGGER, 2008, p. 59). Isso significa dizer que as ciências são relativas enquanto a Filosofia é absoluta.

Agora, portanto, cabe responder a alguns questionamentos decisivos para este estudo: Se a Teologia é uma ciência, seria ela uma ciência ôntica ou uma ciência ontológica? Heidegger responde: “a Teologia é uma ciência positiva e, como tal, por isso, absolutamente diferente da Filosofia” (HEIDEGGER, 2008, p. 59). Já sabemos também que a somente a Filosofia é verdadeiramente ontológica.

Se a Teologia é uma ciência positiva, ela possui um *positum*, ou seja, um depósito. Um objeto donde brotam todas as suas verdades. É positiva porque estuda uma região do ente específica e tem um objeto delimitado. Cabe, agora, descobrir qual seria esse *positum*.

Diante dessa pergunta, um simples aprofundamento etimológico poderá ajudar e dar uma pista importante. A palavra *Θεολογία* (*theologia*), se desmembrada, possui dois radicais gregos: *θεός* [*theos*], que significa “deus” e *-λογία* (*logia*) que, derivada da palavra grega *λόγος* (*logos*), pode significar “discurso” ou “estudo”. Assim, a Teologia é um estudo/discurso sobre Deus. Deus é o “objeto” de estudo da Teologia.

Já sabemos, de antemão, que a Teologia é uma ciência positiva porque se relaciona diretamente a “DEUS” fazendo dele seu objeto de estudo (não no sentido especulativo), aliás, Deus é o ‘Ente’ por excelência. A partir daqui pode-se transformar a definição de ciência positiva apresentada anteriormente na definição heideggeriana de Teologia. Para isso é importante esclarecer que, quando Heidegger, nesta conferência, fala de Teologia está por se referir à Teologia Cristã.

A constatação da positividade da Teologia Cristã acontece pela observação de que o ente a que ela se refere, ou seja, Deus, está previamente revelado no Cristianismo. Quando Heidegger fala de Cristianismo está por considerá-lo como evento histórico, como religião fenomenologicamente constituída.

Heidegger, porém esclarece que:

[...] a teologia não poderá ser ciência do cristianismo enquanto um evento histórico-universal, mas é uma ciência que pertence, ela mesma a história do cristianismo, é sustentada por essa história do cristianismo, é sustentada por essa história e ela mesma determina, por sua vez, essa história (HEIDEGGER, 2008, p. 62).

O filósofo assim o faz porque teme a caracterização da Teologia como autoconsciência do Cristianismo. Para ele a Teologia é tida como a ciência que tem por *positum* o Cristianismo e, sistematicamente, um erro. Qual seria, então, o verdadeiro *positum* da Teologia? Heidegger conclui que:

Teologia é um saber conceitual a respeito daquilo que permite pela primeira vez e antes de tudo que o cristianismo se torne um evento originalmente histórico, um saber daquilo que nós chamamos pura e simplesmente cristicidade. Afirmamos agora: *o (positum) já previamente dado para a teologia é a cristicidade*. E essa cristicidade decide sobre as possíveis formas de teologia enquanto ciência positiva daquela (HEIDEGGER, 2008, p. 63).

Chega-se, agora, ao âmago da questão. Descobriu-se, enfim, que a Teologia é a ciência do crístico, ou seja, da fé. Num sentido geral, fé é “crença religiosa, como confiança na palavra revelada” (ABBAGNANO, 2007, 431). Fenomenologicamente, “a fé é um modo de existência de ser-aí humano [...] a partir daquilo que se revela nesse e com esse modo de existência, a partir daquilo que é criado” (HEIDEGGER, 2008, p. 63). Mas, seguir nesta linha nos levaria longe de nosso objetivo.

É sempre bom lembrar que as ciências positivas se fundamentam na fenomenologia previamente dada de um ente. Assim, a Teologia se sustenta a partir da revelação do Deus cristão. Logo, sem Revelação, não há Teologia. E como se sabe o desvelamento dos entes, assim como a revelação de Deus na história é um processo contínuo: “o objeto da Teologia é a Verdade, o Deus vivo e o seu desígnio de salvação revelado em Jesus Cristo” (*DOCTRINA FIDEI*, 1990, s.p., §8).

Heidegger pretende explicitar que a Teologia é a ciência da fé. Tal afirmação, conforme o filósofo, significa uma multiplicidade de coisas. Em síntese, apresentam-se quatro pontos importantes: 1) a ciência teológica se constrói sobre aquilo que é desvelado na fé, isto é, na Revelação; 2) a Teologia pode ser considerada como ciência do comportamento crente, ou seja, a fé crida pertence também a fé e, desse modo, pertence à Teologia. 3) a Teologia brota da fé vivida; 4) a Teologia é a objetivação da fé enquanto busca conformar-se com a credulidade (HEIDEGGER, 2008).

Martin Heidegger defende que a Teologia, sendo construída sobre a fé nas verdades reveladas, não pode deixar a própria fé de fora de seu estudo. A Teologia não é, por isso, uma ciência puramente racional, mas depende irremediavelmente da fé. Isso significa que sua cientificidade não é dada através de qualquer outra ciência. Por isso, a Teologia é autônoma e não necessita do apoio de outras ciências. “[...] a Teologia, ela mesma, fundamenta-se

primariamente pela fé, mesmo que seus enunciados e processos demonstrativos provenham, formalmente, de puras ações da razão” (HEIDEGGER, 2008, p. 71):

No decorrer dos séculos a teologia constituiu-se progressivamente em verdadeiro e próprio saber científico [...]. E portanto necessário que o teólogo esteja atento às exigências epistemológicas da sua disciplina, às exigências do rigor crítico, e conseqüentemente à verificação racional de todas as etapas da sua pesquisa. Mas a exigência crítica não se identifica com o espírito crítico, que nasce, pelo contrário, de motivações de caráter afetivo ou de preconceito *DOCTRINA FIDEI*, 1990, s.p., §9).

### 2.3 Sem Revelação não há Teologia

Joseph Ratzinger esclarece que a doutrina sobre Deus e a Trindade não se originaram de especulações sobre Deus, muito menos de reflexões filosóficas, mas, de esforços laboriosos de explicar a revelação de Deus na história. Se, primeiramente, a fé bíblica mantinha-se exclusivamente na manifestação de Deus ao povo de Israel; depois “Deus se mostra sob um aspecto até ali desconhecido” (RATZINGER, 1970, p. 122) sob a face de Jesus de Nazaré, o Cristo.

Ratzinger utiliza o conceito de “opção” para descrever o processo de assimilação das verdades a respeito de Deus. Isso não significa que judeus e cristãos escolheram em quem crer, mas optaram por tais conceitos para melhor enquadrar a Revelação (de iniciativa divina) em uma Teologia (de iniciativa racional). Isso acontece também, quando, posteriormente, na história dos concílios ecumênicos, a Igreja fará opções interpretativas a respeito da verdade revelada. Desse processo, podemos citar como exemplo a constituição lenta e gradual acerca do dogma trinitário.

Em *Natureza e missão da Teologia*, o Autor faz um adendo interessante e digno de ser citado:

A teologia [...] não surge do simples fato de se imaginar quanta religião pode ser exigida do Homem, empregando para isso elementos da vida cristã. Ela surge pelo fato de impor-se um limite à arbitrariedade do pensamento, pois adquirimos conhecimento de algo que não foi imaginado por nós, mas foi manifestado. Por isso nem toda teoria religiosa pode ser chamada de Teologia Cristã, ou teologia católica; a teria que quiser fazer jus a esta denominação precisa considerar como possuidora de sentido a norma nela contida (RATZINGER, 2008, p. 8).

Do que se disse anteriormente, deriva a constatação de que a Teologia não é fruto de arbitrariedade, mas parte, exclusivamente, da Revelação. Toda Teologia que fugir dos limites

da Revelação não poderá ser denominada com critério de verdade com o nome de Teologia. Em sintonia com isso, Heidegger afirma que a Revelação “transforma os indivíduos em ‘participante’ no evento que é a revelação” (HEIDEGGER, 2008, p. 63), assim como a humanidade inteira está inserida na história da Revelação.

Esse processo vem de encontro com o que Heidegger deseja ensinar na conferência “*Fenomenologia e Teologia*”: a Teologia é a ciência positiva do ente crístico. Ele afirma: “[...] a Teologia se constitui, então, a partir de uma tematização da fé e a partir daquilo que com ela é desvelado, o que significa aqui ‘revelado’” (HEIDEGGER, 2008, p. 65). E por isso, só pode ser constituída quando o ente em si já estiver revelado. Em poucas palavras, sem o desvelar de Deus, ou seja, sem a Revelação não há Teologia.

## 2.4 Mística e conversão

Sabemos, de antemão, que não há Teologia sem a Revelação. Por revelação devemos entender o movimento de Deus desvelar-se na história, isto é, tornar-se conhecido à humanidade através de suas obras e palavras. Para o cristão, o cume da Revelação está na Encarnação do Verbo, com o qual toda pessoa é capaz de realizar um encontro pessoal.

Aos dados da revelação, exige-se um “aceite” de um novo olhar para a realidade: “O aceitar este novo início nós o chamamos de ‘conversão’. Como não existe Teologia sem fé, não existe Teologia sem conversão” (RATZINGER, 2008, p. 49). Porém, essa conversão acontece de forma única a cada pessoa. Uns passam por grandes experiências místicas e sobrenaturais; outros, simplesmente, vão associando certas ideias e fazendo pequenas experiências.

Ratzinger cita o exemplo de tantos, mas, para exemplificar, basta recordar a experiência de Santo Agostinho:

É a crise que leva Agostinho a derramar-se em lágrimas sob a sombra da figueira e pedindo aos céus o fim de seus impulsivos desejos carnis. Foi nesta cena de sua vida (agosto de 386) que Agostinho ouve uma voz, como de criança, que lhe dizia: “Toma e lê!, toma e lê”. Não havia crianças nas redondezas, sem mais chorar interpreta o sentido de tal ordem lembrando-se do chamado de Santo Antão (DIAS; ROHTE, 2018, p. 31).

Não importa se a pessoa ouvirá uma voz, receberá um presente, sofrerá algum acidente que o faça pensar. Não importa se a pessoa tenha nascido em uma família decididamente cristã ou praticante. “Mas de alguma forma este sim que tem de ser assumido neste novo início, tem que realizar a mudança do eu para o não eu” (RATZINGER, 2008, p.

49). “O teólogo deve discernir em si mesmo a origem e as motivações de sua atitude crítica e permitir que o seu olhar seja purificado pela fé. O empenho teológico exige um esforço espiritual de retidão e de santificação” *DOCTRINA FIDEI*, 1990, s.p., §9).

Ratzinger chama a atenção para um fato curioso: não basta ‘converter-se’ a este Deus, conhecê-lo para elaborar grandes sínteses teológicas, mas “a chance de uma Teologia criativa é tanto maior quanto mais a fé tiver se tornado experiência real” (RATZINGER, 2008, p. 49). Essa experiência real encontra-se fundada num profundo encontro pessoal com Jesus Cristo, como, mais tarde, afirmará no início *Deus caritas est* (sua primeira encíclica como pontífice romano): “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, dessa forma, o rumo decisivo” (BENTO XVI, 2006, p. 7).

Estar ligado a Cristo pressupõe para aqueles que creem, um radical desejo de santidade. Aos que buscam, tendo fé, produzir Teologia. Costuma-se dizer que a Teologia se faz de joelhos, ou seja, em oração e na contemplação dos mistérios. Isso confirma que “a ligação entre Teologia e santidade não é nenhum palavreiro sentimental ou pietista” (RATZINGER, 2008, p. 49). Mas, ao mesmo tempo, é necessário que se faça uma Teologia “pé no chão”, como defendeu C. Boff, sem devaneios, e amparada no real, e por que não dizer, no racional:

A racionalidade pura e simples não basta ainda para dar origem a uma grande Teologia Cristã. [...] E vice-versa, uma piedade medrosamente fechada em si própria não pode levar uma declaração em que a fé ganhe nova evidência e dessa forma, ultrapassando os seus próprios limites, volte a ser mensagem para os homens que buscam a verdade (RATZINGER, 2008, p. 49).

Exige-se, portanto, do teólogo uma certa mística. Isto é, ao mesmo tempo em que o teólogo deixa a fé purificar a racionalidade e a razão complementar a crença, deve deixar-se submergir na contemplação das verdades que encontra. É um alimentar-se, inteiramente, daquilo que busca explicar.

## 2.5 Fé, pregação e Teologia

Não há dificuldade alguma em entender, pelo que até aqui já foi dito, que a Teologia e os teólogos estão em um plano distinto que a Igreja e o Magistério. Assim, Teologia e Igreja são coisas absolutamente diferentes. Porém, “a Teologia, por sua natureza, faz parte da Igreja” (RATZINGER, 2008, p. 53). Incorre-se em erro quem pense e defenda que a Igreja está para a Teologia e, por conseguinte, para a fé, como simples estrutura orgânica:

[...] a Igreja não é apenas uma moldura organizativa, mas sim sua razão íntima e sua fonte direta; que por conseguinte a Igreja não é incompetente no tocante ao conteúdo nem pode ser teologicamente muda, mas que precisa ter uma voz viva, ver também a capacidade de falar vinculadamente para o teólogo (RATZINGER, 2008, p. 53).

A Igreja, em verdade, conforme defende Ratzinger, é a fonte da Teologia. Aqui, não interessa adentrar numa discussão eclesial, mas basta entender que aqueles que aderem às verdades reveladas, tornam-se um mesmo corpo. O corpo daqueles que partilham a mesma fé, que adoram a mesma divindade. Por esse fato, a Igreja, como grupo dos que creem, não pode permanecer muda perante as composições teológicas.

A Igreja julga-se no direito de posicionar-se contra ou a favor das mais diversas linhas de pensamento teológicas. Se a Teologia é interpretação, à Igreja reserva-se o direito de auxiliar os teólogos e todos os crentes a bem interpretar aquela mesma Revelação, que, aliás, é única e a mesma a todos, bem como garantia da unidade teológica.

Outro erro que, consumadamente, possui sua gama de defensores é a separação entre o múnus magisterial, isto é, o de ensinar aos crentes, e o múnus pastoral, ou seja, o da pregação. Tal visão errônea sobre a relação da Igreja e da Teologia defende que “A Igreja [...] prega aos fiéis, mas não ensina aos teólogos” (RATZINGER, 2008, p. 53).

Para nosso Autor,

[...] essa separação entre o anúncio e ensino é profundamente contrária à essência da palavra bíblica. Ela apenas repete aquela divisão entre pneumáticos e gnósticos com que já na Antiguidade a chamada gnose procurou criar para si um espaço livre, que na realidade a levou a distanciar-se da Igreja e da fé (RATZINGER, 2008, p. 53).

Os gnósticos eram hereges que acreditavam que a salvação era alcançável pelo conhecimento e que provocaram grandes dificuldades na Igreja da Ásia Menor admitindo uma

divisão entre cristãos, com base no nível espiritual: 1) os psíquicos, capazes de uma salvação inferior pela fé; 2) os pneumáticos, de elevado potencial espiritual, que seriam salvos pelo conhecimento; e 3) hílicos ou terrenos, incapazes de alcançar a salvação.

Ratzinger reforça que tal divisão impõe-se com dois pontos fracos. O primeiro é que o Cristianismo, desde os seus primórdios, opôs-se radialmente ao dualismo entre simbolismo religioso e razão esclarecida. E em segundo lugar pela oposição a todo e qualquer tipo de pensamento religioso classista (RATZINGER, 2008). Antes,

O cristianismo [...] “realizou a emancipação do simples, atribuindo-lhes também a capacidade de serem filósofos no verdadeiro sentido da palavra, isto é, de entenderem tão bem ou melhor do que os instruídos o que na verdade caracteriza humano” (RATZINGER, 2008, p. 53).

É importante lembrar que o homem é, por natureza, um homem desejoso de completude. Esse desejo não se apresenta somente como busca, mas também como potencial de transcender. Por isso, o ser humano busca a Deus. Buscando a Deus e também se questionando acerca das mais diversas realidades externas a si, torna-se um filósofo, um amante da sabedoria:

[...] esta predominância da fé simples também corresponde perfeitamente a uma ordem antropológica básica: os grandes temas da condição humana são apreendidos uma percepção simples, fundamentalmente acessível a cada um, E que jamais pode ser superado na reflexão (RATZINGER, 2008, p. 54).

A Igreja, com sua pregação, precisa, portanto, defender a fé comum e dos simples, que é oriunda da Revelação. O “anúncio da fé constitui o padrão válido também para Teologia: Pois é exatamente esse anúncio que constitui o objeto de sua reflexão” (RATZINGER, 2008, p. 54).

Por isso, Joseph Ratzinger defende que “a pregação é a medida da Teologia, e não a Teologia a medida da pregação” (RATZINGER, 2008, p. 54). A Igreja possui uma missão de pregar aquilo que recebeu pela Revelação, seja o modo de pensar ou de agir. Essa missão exclui, portanto, a possibilidade de reduzir-se à mera exposição de doutrinas teológicas científicas. Para a Teologia, “o múnus da pregação é também o múnus magisterial” (RATZINGER, 2008, p. 54).

## 2.6 Magistério, instância moderadora?

Em geral, os teólogos católicos não contestam a importância e a validade do magistério, realidade totalmente diversa no universo teológico protestante. É claro, pelo menos à maioria de católicos, que essa instância guarda fielmente as verdades recebidas da Revelação e auxilia na sua interpretação. Alguns, porém, levados pelo liberalismo intelectual ou até pela crítica protestante, podem ver no magistério uma ameaça que tolhe liberdade de pesquisa e de expressão.

Ratzinger reproduz, em poucas palavras, os questionamentos de tais pensadores, que, aliás, não deixam de ser importantes para a reflexão teológico-sistemática:

Não estaria aqui sendo restringida indevidamente a liberdade de pensamento? Não surgiria aqui necessariamente uma estreita vigilância, tirando o fôlego a grandeza do pensamento? Não teríamos que recear que a igreja ultrapassasse o quadro do anúncio, interferindo também na parte científica, e dessa forma ultrapassando seus direitos? (RATZINGER, 2008, p. 54).

Para resolver esses problemas, é preciso compreender o caminho que Ratzinger faz para mostrar e demonstrar o que é, de fato, a liberdade de expressão, compreender o papel do teólogo na Igreja, a função do magistério na Igreja e, por fim, a relação entre magistério e Teologia no que tange à liberdade de expressão e o magistério.

A vida do Cristianismo pressupõe um prestígio da Palavra. Assim como os gregos puderam evoluir sua cultura e pensamento quando passam a valorizar a palavra e a linguagem, também o Cristianismo se desenvolve sempre a partir da Palavra. Por isso, a vida da Igreja gira em torno da Palavra. Dela se dispendem duas áreas importantes, que já foram, aliás, citadas neste estudo: a pregação e a Teologia.

Não se pretende aqui nos deter em juízos sobre a pregação cristã. Basta saber que a Igreja prega aquilo que crê, prega aquilo que lhe foi possível conhecer. A pregação acontece no púlpito, na Igreja. É o esforço do anúncio de um *kerigma* que muda o modo de viver daquele que se deixa moldar pela Palavra. Mas pregação não é Teologia. A Teologia acontece na Academia, no lugar das ciências, porque, como visto, é a ciência do divino.

Importa, sim, neste momento, refletir sobre o local donde brota a Teologia. Sobre a Academia. Compreendendo-a, poderemos entender seus objetivos e delimitar a Teologia, ou

seja, conceber a Teologia como ciência livre como todas as outras. Busca-se compreender a natureza e liberdade do sistema acadêmico.

O termo “academia” remonta, sem muitos esforços, ao grande pensador grego Platão, que funda um espaço para discutir as ideias mais latentes presentes nas mentes brilhantes dos habitantes de Atenas. Platão, ao fundá-la, considerava importante haver um espaço destinado à ação livre do espírito. Ou seja, onde o pensamento não fosse regido por uma norma externa, mas que obedecesse, tão somente, às regras que a própria academia lhe impôs. Está aqui em jogo a liberdade acadêmica. Para Ratzinger,

A palavra “liberdade acadêmica” pretende levantar um dique contra o omniabrangente poder da burocracia, bem como contra a pressão proveniente da ditadura das necessidades. A luta que se trava aqui conhece muitas modalidades. Trata-se, por um lado, da defesa das disciplinas “inúteis” – as assim chamadas ciências do espírito – contra a prepotência do útil (RATZINGER, 2008, p. 27).

A academia, sendo o lugar da razão e da ciência, deve ser também um lugar de luta pela liberdade de perseguir os seus próprios objetos. O grande inimigo da academia e dessa tal liberdade acadêmica é, sem dúvidas, o mercado. As ciências não podem permitir, se bem que, às vezes, se deixam levar, que as forças mercadológicas manipulem o desejo nutrido no coração dos pesquisadores de encontrar a verdade daquilo que lhes parece essencial. Essa luta faz permanecer viva a busca pelas verdades mais urgentes da sociedade.

Ao mesmo tempo, ao contemplar a Teologia no âmbito acadêmico, é perceptível, segundo Ratzinger (2008, p. 27-28), “o clamor particular dos teólogos por sua liberdade acadêmica frente à instituição da Igreja, seu desejo de poderem determinar suas próprias questões e resultados, como fazem, por exemplo, os filósofos”. A pergunta que aparece poderia ser formulada dessa forma: A Filosofia goza de liberdade acadêmica enquanto a Teologia é mera escrava do Magistério da Igreja?

Tal questionamento se desdobra em muitas outras questões que só podem ser bem respondidas com uma reflexão sobre a natureza primitiva do acadêmico. “[...] tudo depende em última análise daquela exigência do espírito feita a suas próprias interrogações e ao seu próprio caminho que pela primeira vez tomou forma em Platão” (RATZINGER, 2008, p. 28). Para isso, o Autor apresenta quatro pistas importantes.

Em primeiro lugar, devemos compreender que a academia, desde Platão até os dias de hoje, precisa ser compreendida como o lugar do diálogo. Mas, numa sociedade preocupada em falar, o sentido do diálogo também se encontra esgotado:

*Diálogo* não acontece simplesmente pelo fato de se falar. O mero falar é o fim e a ausência do diálogo. Diálogo só se dá quando ocorre não apenas o falar, mas também o ouvir, e quando no ouvir realiza-se o encontro, no encontro o relacionamento, e no relacionamento a compreensão, como aprofundamento e transformação do ser (RATZINGER, 2008, p. 28).

Aqui está presente aquela ideia clichê, mas que merece ser lembrada: há uma larga diferença entre o ouvir e o escutar. Ouvir é muito mais do que um mero escutar palavras, “é um processo de abertura, de abrir-se para o diferente, para os outros” (RATZINGER, 2008, p. 29) e não é possível abrir-se ao outro enquanto não se superar a ideia de o outro é o meu inferno, conforme defendeu Jean-Paul Sartre. Para Ratzinger:

Ouvir significa conhecer e reconhecer o outro, deixá-lo penetrar no espaço do próprio eu, estar disposto a assimilar sua palavra naquilo que me é próprio, e com ela o seu ser, deixando-me por minha vez assimilar por ele. Após o ato de ouvir eu sou outro, meu próprio ser foi enriquecido e aprofundado, por se haver fundido com o ser do outro, e no outro com o ser do mundo (RATZINGER, 2008, p. 29).

É possível lembrar ainda da Academia de Cassiciaco, que, em suas brilhantes discussões, apresentadas aliás em forma de diálogos, demonstram que Agostinho e seus amigos escutavam o mestre interior, que é a verdade. No diálogo, é preciso partir do comum para o diferente, da verdade comum para as verdades particulares:

As pessoas podem entender-se umas às outras porque não são meras ilhas do ser, mas estão em comunicação na mesma verdade. Encontram-se tanto mais umas com as outras quanto mais entram em contato com aquilo que realmente as une, com a verdade. Sem este escutar interior da base comum, o diálogo permaneceria uma conversa de surdos (RATZINGER, 2008, p. 29).

A segunda pista refere-se à liberdade, que, dentro da problemática do acadêmico, resume-se em “tudo perguntar, de dizer tudo quanto na luta pela verdade parecer merecedor de ser dito, de ser perguntado e pensado” (RATZINGER, 2008, p. 30), que, na prática, é uma noção aceita e defendida pela maioria. Da mesma forma, muitos entendem o risco que tal liberdade pode representar e, por isso, devemos nos perguntar sobre a justificativa e fundamento dessa liberdade.

Para Joseph Ratzinger, e talvez concordem com ele a maioria dos pesquisadores, a única resposta capaz de satisfazer esse questionamento é “A própria verdade, por causa dela mesma, possui tão grande valor que justifica o risco” (RATZINGER, 2008, p. 30). Ser livre

academicamente significa estar livre de todas as amarras e limitações utilitaristas, e manter-se com olhos fitos na verdade. Não se pode renunciar a nada para chegar à verdade.

A verdadeira liberdade acadêmica “se extingue logo que as ciências passam a ser meros objetos” (RATZINGER, 2008, p. 30). Por isso, “a pergunta pela liberdade está inseparavelmente ligada à pergunta pela verdade. Quando a verdade deixa de ser um valor em si mesma, quando deixa de ser merecedora de empenho e atenção, o conhecimento só poderá ser avaliado através da utilidade” (RATZINGER, 2008, p. 30-31).

Partindo de uma leitura peculiar da parábola do filho pródigo, Ratzinger faz uma comparação:

[...] a liberdade para fazer tudo, a liberdade que não reconhece mais nenhum compromisso com a verdade – com o pai -, vive sob a compulsão de que o que agora determina o Homem é unicamente o usar e o ser-usado, sendo por isso em última análise uma liberdade de escravo – mesmo que isso só chegue a evidenciar-se mais tarde, e mesmo que dure até esgotar-se, a ponto de chegar às bolotas dos porcos e de invejar os porcos por não estarem sujeitos à maldição da liberdade (RATZINGER, 2008, p. 31).

Utilizando-se de uma enigmática passagem bíblica, “A verdade vos libertará” (Jo 8,32), Ratzinger passa à terceira pista (e núcleo das suas considerações sobre a o acadêmico) afirmando, quase que profeticamente: Só quando a verdade tiver valor em si mesma, e quando ver a verdade for mais importante do que todos os êxitos e sucessos, só então é que seremos livres. E por isso a liberdade verdadeira é apenas a liberdade da verdade (RATZINGER, 2008, p. 32).

Dessa forma, a liberdade “acadêmica” não está no fazer ou no usar, mas é a é a liberdade para a verdade. Uma liberdade que segue firme sua busca pela verdade e não a utilidade. A Filosofia, a Teologia e todas as outras ciências não podem buscar ser útil à humanidade, mas devem-se identificar como caminheiras rumo à verdade. Aliás, quando a razão e as ciências são utilizadas como fins, toda liberdade corre o risco de ser tolhida. E para isso não existe exemplo mais horrendo que o terror causado pelo Terceiro Reich, onde se percebe que só a verdade é capaz de salvar.

A razão pode também ser destrutiva, caso não esteja ordenada à liberdade que busca a verdade. Se os horrendos fins (objetivos) do regime nazista não fossem tomados como imutáveis verdades (liberdade de fazer – instrumento) a quase destruição do Judaísmo e da Europa não teria acontecido. A história nos confirma que a verdade liberta o homem de suas próprias garras.

Por isso, Ratzinger concorda com seu mestre Romano Guardini quando diz: “Se a universidade possui um sentido espiritual, é o de ser o lugar onde se pergunta pela verdade, pela pura verdade – não por causa de algum objetivo, mas por causa dela mesma: pelo fato de ser verdade” (RATZINGER, 2008, p. 33). E com Carl Friedrich von Weizsäcker quando afirma que “[...] só pode prosperar uma sociedade orientada para a verdade, não para a felicidade” (RATZINGER, 2008, p. 33).

Isso significa, precisamente, que a verdade conduz à bondade, ao bem. “Pois quando o homem se torna verdadeiro, isto é, ao mesmo tempo um pouco o mundo tornando-se verdadeiro, e quando o Homem se torna verdadeiro, ele se torna bom, e lá onde esse homem se encontra o mundo se torna bom” (RATZINGER, 2008, p. 33)

[...] perceber a verdade é um processo que ajusta o Homem ao ser. É o ajuste entre o eu e o mundo, é a harmonia, o ganhar presentes, o ser purificado. Na medida em que os Homens se deixam conduzir e purificar pela verdade, eles encontram o caminho não apenas para o seu verdadeiro eu, mas também para o tu (RATZINGER, 2008, p. 34).

Para finalizar essa discussão, Joseph Ratzinger lembra-se da pergunta de Pilatos à Jesus: O que é a verdade? Na verdade, conforme lembra Hermann Dietzfelbinger que, na realidade, não se trata de uma pergunta, mas de uma pretensão de verdade. Isso leva a constatar que quem se acha dono da verdade, não se interroga acerca dela, não a busca. Ao contrário, “quando refletimos sobre a essência da verdade, nós chegamos ao conceito de Deus” (RATZINGER, 2008, p. 34).

Ao mesmo tempo, se a verdade leva a Deus, leva a contemplá-lo e cultuá-lo. Eis aí a quarta e última proposta de nossa análise sobre o “acadêmico”: o culto. Mas o que tem a ver a relação de academicidade com a prática do culto? Seria a universidade uma forma de fazer religião? Na verdade, segundo Ratzinger, existe uma estrita ligação entre Academia e culto. Inclusive, é provável que o local escolhido para a fundação da “academia” por Platão era, anteriormente, um templo. Essa ligação se manifesta de forma mais concreta no fato de que “do ponto de vista jurídico a academia de Platão era uma associação de culto” (RATZINGER, 2008, p. 35).

Na academia, a veneração das musas gregas fazia parte do dia a dia dos discípulos de Platão. As musas eram as nove ninfas filhas de Zeus (deus dos céus e do trovão) e Mnemósine (deusa da memória) e que, constantemente, acompanhavam Apolo (deus das artes) e detinha a responsabilidade de entreter e distrair os deuses. As musas representavam a Poesia Épica, História, Poesia Romântica, Música, Tragédia, Hinos, Danças, Comédia, Astronomia. Por

isso, deveria existir alguém responsável pela preparação dos sacrifícios em honra às divindades.

Mas o que isso significa concretamente? Para Ratzinger,

[...] a liberdade para a verdade, e a liberdade da verdade, não pode existir sem que o divino seja reconhecido e venerado. O estar livre da obrigação de ser útil só pode ser fundamentado, e só pode permanecer, se realmente existir o que foi retirado da propriedade e do proveito do Homem, se existir o direito mais elevado de propriedade do divino, a intocável exigência da divindade (RATZINGER, 2008, p. 35).

A Teologia é de importante relevância para a Igreja, porque ela formula as respostas para as perguntas que surgem dos desígnios divinos, isto é, da Revelação. O teólogo é visto pela Igreja como um vocacionado. Em termos eclesiais, isso significa que é um homem ou mulher que é chamado (por Deus) a desenvolver uma missão dentro da comunidade eclesial e doar-se, conforme possa, por essa causa e, por isso, recebe da Igreja uma missão.

Essa missão eclesial do teólogo está diretamente ligada ao mandato missionário do Cristo aos apóstolos. Ide e pregai! Ide e ensinai! Ensinar Teologia não significa criar suas próprias convicções no plano das verdades, mas fazer com que a Verdade, que deseja comunicar-se, comunique-se a todos os povos (Cf. Mt 28,19). Dessa forma, o trabalho do teólogo é fazer a Verdade da Revelação comunicável. O teólogo é aquele que, em busca da Verdade, deseja ir à essência. Isso significa que o teólogo pode também contribuir para que a ‘letra teológica’ seja purificada e seja comunicada em sua essência.

A tarefa do teólogo é interpretar os textos da Escritura e do Magistério através das regras hermenêuticas que a própria Igreja fornece. O pluralismo teológico é sempre bem-vindo; porém, antes de tudo, deve salvaguardar a unidade da fé.

A regra de ouro na relação entre teólogos e Igreja é a Palavra revelada, seja na Escritura ou na Tradição. A Teologia e a Igreja devem caminhar juntas, com olhos fitos em Cristo, palavra definitiva do Pai. Em Cristo, verdade que liberta, Deus disse tudo junto, e de uma só vez, como bem lembra São João da Cruz. “Quando a eclesialidade é vista apenas como uma algema, já se está trabalhando numa construção errada da teologia” (RATZINGER, 2008, p. 54-55):

[...] a liberdade da teologia é a vinculação da Igreja, e que com qualquer outra espécie de liberdade ela está se traindo a si mesma e a causa que lhe foi confiada. Ficou claro que não pode haver ensino teológico se não houver um magistério eclesiástico, porque nesse caso a teologia não teria outra certeza a não ser a de qualquer outra ciência

humana, isto é, a certeza da hipótese, sobre a qual se pode discutir, mas pela qual ninguém há de pôr a vida em jogo (RATZINGER, 2008, p. 40).

Ficou claramente exposto que o magistério da Igreja não é uma instância moderadora, que tolhe a liberdade de pesquisa daquele que pretende fazer Teologia. Antes, é uma instância diferenciadora, ou seja, permite diferenciar a verdade revelada das demais verdades científicas.

### 3 TEOLOGIA, UMA ONTOLOGIA DO DIVINO

*Nem todos, ó ouvintes, estão em condições de filosofar sobre  
Deus, nem todos!*  
(São Gregório de Nazianzo)

Ao examinar a relação da Filosofia com a crença em geral, descobriu-se de antemão que a mitologia, em especial a grega, não se baseia em nenhum tipo de revelação; a mitologia nada mais é do que a tentativa de explicar o inexplicável. A imaginação do homem faz criar Deuses para explicar aquilo que, até então, lhes parecia misterioso.

A mitologia recebe um aviso de falência quando nasce a Filosofia. Esta, por sua vez, quer purificar-se da simples imaginação e da especulação irracional e suplantar a racionalidade, como método para encontrar a verdade. Por isso, toda e qualquer religião que se pretendesse explicar fora dos liames da racionalidade seria facilmente derrubada. Quando nasce o Cristianismo, os primeiros teólogos, utilizaram-se dessa informação para evitar que a nova religião se desviasse daquilo que ela é por essência e origem: a religião do *logos*.

Já foi também proposto um olhar para a Teologia, canal de busca da verdade. A Teologia é a ciência da religião cristã. Vimos que a Teologia tem um objeto de pesquisa bem determinado, ou seja, a revelação. Ora, quando se fala de Revelação, refere-se ao (aos) modo(s) em que a divindade se dá a conhecer. Logo, pode-se também afirmar que a ação de Deus é a matéria em que o cientista teólogo deverá dissecar. A Teologia é um tratado lógico e racional sobre Deus, mas não só isso, é também a tarefa primeira da Fé cristã.

Agora, dispõe-se a contemplar a Teologia como a ciência ontológica do divino. Ou seja, a ciência que buscará explicar o ser de Deus. Essa busca não pode ser feita, senão, pela acurada observação da ação de Deus no mundo. Por isso, parte-se da premissa de que Deus não é um ser passivo, mas um ser que age e se manifesta no mundo, relaciona-se com o homem e dá-se a conhecer gratuitamente. Afinal, não se pode crer em algo escondido ou desconhecido.

Aqui, não há como não lembrar o célebre e perspicaz discurso do Apóstolo das Nações na Areópago. Paulo, o grande teólogo bíblico, faz uma curiosa afirmação, que é a pista principal do que se objetiva neste capítulo. Será feito um pequeno parêntese para entender o contexto de tal acontecimento.

O capítulo 17 do livro dos Atos dos Apóstolos contextualiza Paulo em Tessalônica, cidade fundada três séculos antes na costa do Mar Egeu. Na época da grande dispersão, recebeu judeus vindos da Palestina, fato que pode ser constatado pela existência de uma sinagoga (At 17, 1). Paulo está, de antemão, buscando anunciar a mensagem do Cristo a não judeus, por isso, direciona-se imediatamente à sinagoga. Aí, em meio a judeus, ele conta a trajetória de Jesus. O autor deixa claro o teor do anúncio: “e o Cristo, dizia ele, é este Jesus que vos anuncio” (At 17, 3). Essas palavras, certamente, não foram acolhidas pela gleba judaica, exceto por uns poucos “adoradores de Deus e gregos” (At 17, 4), que fizeram expulsar Paulo dentre eles.

Também na Bereia, Paulo e seus ajudantes se dirigiram à Sinagoga, aí houve uma grande adesão por parte dos judeus à pregação de Paulo. Sabendo de tais fatos, os judeus de Tessalônica se dirigem a Bereia para tumultuar e perseguir Paulo, Silas e Timóteo. Daí, Paulo foi levado sozinho a Atenas, como que em fuga. Já em Atenas, Paulo não se contenta em dirigir-se somente aos judeus na sinagoga, mas vai também a *Ágora*.

Sabe-se que a *Ágora* era um lugar especial para os gregos. Não era um lugar específico de culto, mas de reunião e de discussão. Aliás, a *Ágora* ateniense é a mais famosa dentre todas. Paulo leva sua pregação a um lugar inóspito. Por mais que a *Ágora* fosse o lugar privilegiado para a cultura e a política, sua pregação não é bem recebida. Em comparação com os dias atuais, é como levar a mensagem cristã para ser debatida na universidade.

Na *Ágora*, Paulo é questionado por filósofos estoicos e epicureus, as duas principais escolas filosóficas da época. Tanto os filósofos do pórtico quanto os seguidores de Epicuro se interessavam pela pregação de Paulo. Os primeiros, porque já tinham como foco o estudo da metafísica e do conceito de *logos* como ordem universal. Eles defendiam que tudo acontece por uma Razão. Além disso, a pregação moral estoica vai de encontro com a moral cristã no que tange à dominação dos instintos e à vivência das virtudes. Já os epicuristas se interessavam porque viam a felicidade como construção fruto da vivência de prazeres moderados (livre de vícios). Para seus seguidores o bem é substituído pelo prazer e o mal pela dor, sendo que a felicidade é sentir o máximo de prazer e o mínimo de dores. Como poderia Paulo pregar a vitória de um homem (Jesus) que foi humilhado pela mais terrível dor?

A tal ponto, os filósofos presentes na *Ágora* diziam entre si: “que quer dizer esse parlador?” (At 17, 18). A gíria aqui se refere a Paulo como um papagaio que vive a repetir aquilo que pode falar. A prova de que eles queriam entender o que Paulo anunciava é que este foi tomado pela mão, ou seja, conduzido, a um lugar muito significativo da cultura ateniense, ao Areópago.

O Areópago era uma espécie de tribunal de justiça. Aí se dedicavam os magistrados a manter sempre os valores da justiça e integridade nos julgamentos de teor político e religioso. A intenção era verificar se Paulo era um pregador de divindades estrangeiras, conforme o que se explicita em At 17, 18 “parece um pregador de divindades estrangeiras”.

Paulo, que já havia observado a cidade de Atenas com seus magníficos templos e estatuas em homenagem aos Deuses, toma a palavra e faz um belíssimo discurso, como forma de defesa:

Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspectos, sois os mais religiosos de todos os homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: “Ao Deus desconhecido”. Ora, bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos (At 17, 22b-13)

E seguindo com seu discurso, apresenta toda a sua pregação com um teor de aculturação expandido. Ora,

[...] Paulo desenvolve o anúncio do verdadeiro Deus, opondo-se às concepções pagãs: 1º Deus criou o universo; não se pode, pois, supor que habite num templo ou que precise do culto que se lhe tributa (vv. 24-25); 2ª Deus criou o homem e o cercou de seus benefícios; é absurdo equipara-los a objetos materiais (as estatuas, vv. 26-29). O discurso termina com um apelo ao arrependimento, na perspectiva do julgamento (vv. 30-31). As duas partes do discurso têm acento antiidolátrico. Paulo se inspira nos esquemas habituais da propaganda monoteísta do judaísmo helenístico (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1934, nota j).

Ao se referir ao Deus desconhecido, Paulo quer fazer tocar num ponto bastante interessante. Ele se julga conhecedor desse Deus, porque acolheu dele a livre iniciativa de revelar-se em Jesus de Nazaré. A partir daí, o Deus desconhecido é desvelado e pode ser conhecido por todas as nações. Ora, quando os próprios cristãos desconhecem ou ignoram certas verdades reveladas sobre Deus, a religião torna-se, para esses, mera mitologia.

Após essa introdução, que nem de longe se compara a uma verdadeira exegese do texto bíblico, deseja-se desdobrar o que se sabe sobre esse Deus, que se revela desde a Criação e com o Nascimento de Jesus, resplandece sua face a todos os homens, buscando fazer um estudo ontológico sobre o ser de Deus.

### 3.1 A questão de Deus

O ser humano, desde sempre, é alguém que busca encontrar-se consigo e com o que lhe é externo; por isso, busca, incessantemente, conhecer o mundo e Deus. Isso nada mais é do que filosofar. Aqui pode-se concordar com Gregório de Nazianzo, quando, em seus discursos (*Orationes*), exorta: “Nem todos, ó ouvintes, estão em condições de filosofar sobre Deus, nem todos! Pois não se trata de empresa fácil, nem própria a quem se arrasta pelo chão” (GREGÓRIO DE NAZIANZO, 1978, p. 76).

Joseph Ratzinger aborda esse tema em sua consagrada *Introdução ao Cristianismo*, num capítulo intitulado *Prolegômenos ao tema “Deus”*. Curiosamente, Ratzinger inicia o capítulo com uma questão interessante: “Quem vem a ser “Deus”, afinal?” (RATZINGER, 1970, p. 65). Aos olhos dos leitores mais apressados, essa pergunta pode soar corriqueira; porém, a primeira palavra da pergunta parece nos dar uma informação importante. Ratzinger não se pergunta “O que é Deus?”, mas “quem é Deus?”. Isso nos ajuda a compreender, de antemão, que Deus não é um objeto, algo estático ou impessoal, mas um ser de personalidade.

Ratzinger também pondera que, por muito tempo, esse questionamento não trouxe grandes problemas ou indagações para o ser humano. A religiosidade latente da humanidade antiga e medieval não poderia supor “crises de Deus”. Na época do escrito e mais forte atualmente, essa pergunta “se nos torna uma interrogação séria” (RATZINGER, 1970, p. 65) capaz de gerar “pano pra manga”:

Que é que pode conotar, em geral, a palavra "Deus"? Que realidade ela exprime e como chega aos homens a realidade de que fala? Querendo-se seguir a pista da pergunta com a profundidade de que hoje precisamos, seria necessário tentar primeiramente uma análise que pesquisasse as fontes da experiência religiosa, considerando-se, a seguir, como é que o tema "Deus" caracteriza a história inteira da humanidade e é capaz de desencadear nela todas as paixões até aos nossos dias – sim, até aos dias em que o clamor da morte de Deus se ergue por toda parte e, apesar disto, e precisamente por isto, coloca o problema de Deus poderosamente no meio de nós (RATZINGER, 1970, p. 65).

Para Ratzinger, antes de responder à questão principal, faz-se necessário debruçar-se sobre as fontes da experiência religiosa na história das religiões. Para ele, apesar dos diferentes modos de pensar a divindade, ao longo da história do pensamento humano, “constata-se a existência fundamental de três formas, que, certamente, atravessam alterações desiguais na figura do monoteísmo, do politeísmo e do ateísmo” (RATZINGER, 1970, p. 65).

### 3.1.1 O ateísmo

Para evitar longos discursos sobre a definição de ateísmo, optou-se pela definição de Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia: O ateísmo* “é, em geral, a negação da causalidade de Deus. O reconhecimento da existência de Deus pode ser acompanhado pelo ateísmo se não incluir também o reconhecimento da causalidade específica de Deus” (ABBAGNANO, 2007, p. 87).

Em *As Leis*, Platão apresenta uma precisa caracterização tripartida do ateísmo:

1) Negação da divindade e de tudo aquilo que está para além do físico, fruto do materialismo (Cf. PLATÃO, 1980) que foi refutado por Platão através do argumento do Primeiro Motor Imaterial. “O materialismo é, por isso, o fundamento do ateísmo e da irreligião, assim como o imaterialismo é o fundamento da religião (ABBAGNANO, 2007, p. 541).

2) Crença de que a divindade existe, mas está em um plano diferente e isolado e não se ocupa das coisas humanas. Para Platão, isso equivale à afirmação de uma divindade preguiçosa e incapaz de compadecer-se dos homens, de forma a “considerá-la inferior ao mortal mais comum” (ABBAGNANO, 2007, p. 87).

3) Crença de que a divindade pode tornar-se propícia com doações e oferendas como um animal que é amansado com presentes. “Platão é tão severo com essa última forma de ateísmo que, para evitá-la, desejaria impedir qualquer forma de sacrifício privado e admitir só os realizados em altares públicos e com ritual estabelecido” (ABBAGNANO, 2007, p. 87; Cf. PLATÃO, 1980).

“Na Idade Moderna, a coincidência entre materialismo e ateísmo foi afirmada por Berkeley, que, precisamente por força dessa coincidência, foi induzido a sustentar a irrealidade da matéria” (ABBAGNANO, 2007, p. 87). Mas, ao longo da História da Filosofia, juntamente com o materialismo aparecem como tendências ateias: o ceticismo (que afirma a impossibilidade de o homem adquirir certezas a respeito da verdade e que prega uma constante suspensão de juízos e um estado de dúvida no que tange à metafísica, à religião e à realidade); o pessimismo (perspectiva que atribui valor negativo a todo e qualquer tipo de religiosidade) e o panteísmo (que identifica pouca ou nenhuma diferença entre Deus e o Mundo, sendo que Deus seria tudo o que existe).

### 3.1.2 O politeísmo

O politeísmo se constitui como a crença em vários deuses ou a doutrina que admite qualquer distinção entre divindade e Deus. Isso significa que politeístas admitem que o atributo da divindade pode ser compartilhado com um número indefinido de entes. Ao contrário do que parece, tais doutrinas são muito comuns no âmbito filosófico. Pensadores que, arbitrariamente, são classificados como monoteístas, quando examinados com primor conceitual, descobrem-se politeístas. É o caso de dois grandes pensadores.

Platão, mesmo afirmando a existência de um Demiurgo, afirma que ele partilha com outros seres criados sua divindade e a função de criar o mundo: “Deuses gerados de Deuses, de quem e de cujas obras eu sou pai e demiurgo, por terem sido gerados por mim, não podem ser dissolvidos, enquanto eu não quiser” (PLATÃO, 2011, p. 116). Também no diálogo *Leis* o termo usado ὁ Θεός (*o theós*) quer significar a divindade em geral, que, como dito, se encontra numa multiplicidade de deuses, ou até mesmo os semideuses (demônios) e os heróis (PLATÃO, 1980).

Na *Metafísica*, afirma Aristóteles, quando se refere aos princípios primeiros:

Uma tradição, em forma de mito, foi transmitida aos pósteros a partir dos antigos e antiquíssimos, segundo a qual essas realidades são Deuses, e que o divino envolve toda a natureza. As outras coisas foram, posteriormente, acrescentadas para persuadir o povo e para fazê-lo submeter-se às leis e ao bem comum. De fato, dizem que os Deuses têm a forma humana e que são semelhantes a certos animais, e acrescentam a estas outras coisas da mesma natureza ou análogas. Se, de todas elas, prescindindo do resto, assumimos só o ponto fundamental, isto é, a afirmação de que as substâncias primeiras são Deuses, é preciso reconhecer que ela foi feita por divina inspiração. E dado que, como é verossímil, toda ciência e arte foi encontrada e depois novamente perdida, é preciso considerar que estas opiniões dos antigos foram conservadas até agora como relíquias. Portanto, somente até este ponto nos são conhecidas as opiniões dos nossos pais e de nossos antepassados (ARISTÓTELES, 2002, p. 575).

O politeísmo foi defendido por muitos outros filósofos, inclusive na modernidade. É o caso do empirista David Hume, que considerou a preferência pelo monoteísmo como fruto da necessidade humana de adular a divindade para obter sua benevolência. Além disso, criticou, severamente, a intolerância e as perseguições que as religiões monoteístas, às vezes, causam (HUME, 2005).

### 3.1.3 O monoteísmo

O monoteísmo é, em suma, doutrina da unicidade de Deus. Dessa forma, defende que um e único Deus possui em si toda a divindade. O judeu Fílon de Alexandria descreve, em poucas palavras, a realidade monoteísta: “Solitário e único em si é Deus, e nada há semelhante a Deus” (FÍLON, 1976, p. 91, tradução nossa), para dizer que a sua divindade não é compartilhada com nenhum outro ente.

O monoteísmo aparece, pela primeira vez, no horizonte filosófico com Xenófanos de Cólofon, que, ao criticar os mitos, observa a existência e um único Deus. Ele afirma: “O uno é Deus” (XENÓFANES *apud* ARISTÓTELES, 1984, p. 23). Cerca de mil e quinhentos anos antes dele, começou a se formar a religião dos hebreus, o Judaísmo, que prega a radical unicidade de Deus.

Com o surgimento do Cristianismo o monoteísmo filosófico e religioso obteve seu máximo desenvolvimento, principalmente com a formulação da doutrina trinitária. Nos períodos da Patrística e da Escolástica, houve grande avanço dos estudos e reflexões a fim de combater o triteísmo, que supõe a existência de três pessoas e três substâncias divinas.

Nicola Abbagnano esclarece que:

Por certo, a Trindade é constantemente apresentada como um mistério que a Razão mal pode aflorar. Mas o que importa ressaltar é que a unidade divina só é considerada cindida quando, com a distinção entre Deus e a divindade, se admite, implícita ou explicitamente, que dela participam dois ou mais seres individualmente distintos. [...] Esse é o motivo pelo qual os teólogos medievais insistem na simplicidade da natureza divina, que na realidade nada mais significa do que a incomunicabilidade dessa natureza e, portanto, a impossibilidade de que ela seja compartilhada por mais de um Deus (ABBAGNANO, 2007, p. 259).

Apresentou-se, até aqui, uma pequena explanação do que se considera conceitualmente sobre os “três grandes caminhos da história humana na questão de Deus” (RATZINGER, 1970, p. 65). Cabe, agora, refletir acerca das deduções de Joseph Ratzinger.

Em primeiro lugar, é importante apresentar uma constatação feita por Ratzinger, que, em sua *Introdução ao Cristianismo*, apresenta uma “unidade liminar dos três caminhos” (RATZINGER, 1970, p. 69). Ou seja, constata-se que existe um ponto em comum entre esses modos de experiência religiosa. Esse ponto comum é a convergência de ambos à unidade do absoluto. Ao mesmo tempo, Ratzinger ressalta que há, entre esses caminhos, uma “oposição intransponível” (RATZINGER, 1970, p. 69):

O monoteísmo acredita nesta unidade e singularidade. Mas, não apenas ele; também para o politeísmo os inúmeros Deuses aos quais dirige sua piedade e esperança, jamais representaram o próprio absoluto; também o politeísmo estava convencido de que, por trás das numerosas potências, se encontra afinal, em algum lugar, o Ser único, que o ser, em última análise, é um só ou, ao menos, é o eterno conflito dentro de um primitivo paradoxo.

Por outro lado, o ateísmo não suprimiu de modo algum a unidade do ser pelo fato de impugnar a identificação da unidade de todo ser pela ideia de Deus. A mais forte e ativa forma de ateísmo, o marxismo, afirma, de modo o mais rígido, essa unidade do ser em todos os seres, ao equiparar o ser com a matéria. Sem dúvida, o elemento que é o próprio ser, como matéria, separa-se completamente da antiga concepção do absoluto, ligada com a ideia de Deus, mas ao mesmo tempo recebe traços que fazem ressaltar claramente o caráter absoluto da matéria, tornando assim a evocar a ideia de Deus (RATZINGER, 1970, p. 69 - 70).

Assim, conforme propõe Joseph Ratzinger, “o monoteísmo parte da ideia de que o absoluto é consciente, conhece o homem e pode tratar com ele” (RATZINGER, 1970, p. 70). Levando em conta as proposições platônicas, anteriormente apresentadas, sobre o ateísmo, o monoteísmo afirma que Deus e homem podem, perfeitamente, relacionar-se e que o culto a Deus dirigido não pode se reduzir ao mero agrado à divindade, mas possui o sentido de contato e de comunhão.

O ateísmo materialista tende a identificar a matéria como o absoluto e, por isso, torna a matéria sua divindade. Todas as vezes que absolutizamos ideias, ideais e objetos, tornamos tais coisas divindades. Logo, contradiz-se o termo, já não é mais uma negação de Deus, mas uma afirmação disfarçada da existência de um Deus morto, com o qual não se pode fazer contato e nem se conhecer.

O politeísmo, por admitir que a divindade absoluta compartilha de seus atributos divinos com outros entes, não pode negar a existência de um Deus supremo, superior aos outros Deuses. Por fim, Ratzinger afirma que “Nem seria difícil mostrar como o antigo politeísmo andava emparelhado com o ateísmo metafísico e unido ao monoteísmo filosófico” (RATZINGER, 1970, p. 71).

O próximo passo é entender a passagem do politeísmo para o monoteísmo. Para isso é preciso compreender a ‘matéria de Fé’ do politeísmo. Segundo Ratzinger, “as três formas fundamentais do politeísmo são: a adoração do pão, a adoração do Eros e a divinização do poder” (RATZINGER, 1970, p. 72). Ou seja, o politeísmo propõe um caminho de tríplice adoração porque absolutiza tudo aquilo que é próprio do homem. Ao divinizar suas necessidades, o desejo e os poderes políticos, o homem cai na escravidão de si.

O monoteísmo, por sua vez, precisa ser munido de tríplice renúncia: a renúncia de si mesmo, ao humano e suas necessidades; a renúncia ao culto aos poderosos; e a renúncia ao culto do sexo / desejo. O Cristianismo, bem como todas as religiões monoteístas, para ser fiel a sua adesão ao Deus único, precisa lutar para que tais renúncias sejam efetivamente vividas. Só pela tríplice renúncia, adquire-se verdadeira liberdade.

Porém, é possível e preciso constatar a realidade: Vive-se em um politeísmo disfarçado. Continua-se adorando aquilo que é próprio do homem: o seu manter-se, aquilo que lhe dá a vida (pão); o seu relacionar-se, sua sexualidade (amor); o que nos governa, instância moderadora (poder). O pão, o amor e o poder são os três Deuses que a humanidade, sem saber, cultua. O mundo atual consagra tudo o que tem para viver, sentir e reinar.

Por fim, essa passagem do politeísmo ao monoteísmo é sempre assolada pela ameaça do ateísmo, que não deixa de ser uma discussão sobre Deus, afinal, o homem, com sua disposição de encontrar-se e encontrar o Transcendente, é cumulado de inúmeros questionamentos. O ateísmo é, em geral, um desconhecimento pleno ou parcial de Deus.

Nesse ponto, parece importante relembrar o que Dionísio, o Pseudo-Areopagita formulou acerca das vias de conhecimento de Deus. Resumidamente, pode-se dizer que há três formas de conhecer a Deus: 1) a Teologia afirmativa, que parte de Deus e faz afirmar propriedades suas; 2) a Teologia negativa, que segue um caminho inverso, e nega em Deus aquilo que não lhe cabe no conceito; e 3) a Teologia simbólica, meio termo entre afirmação e negação, procura identificar Deus a partir das coisas sensíveis, mas em sentido figurado (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 116).

### **3.2 Revelação e a Teologia sobre Deus**

Nunca é demais lembrar que a Teologia, nasce da Fé, fruto da Revelação de Deus. Se a revelação é contínua, como se viu, não há por que ser a Teologia um sistema fechado incapaz de desenvolver-se. Teologicamente, sabe-se que a vocação de Deus é revelar-se. A razão de ser de Deus é comunicar-se.

Porém, normalmente, incorre-se no erro de pensar que a Teologia, por se tratar do divino, é uma matéria pronta e acabada, nunca supondo uma complementação, aprimoramento ou acréscimo. Joseph Ratzinger, em seu livro, *Introdução ao Cristianismo* apresenta um fato curioso. Ele constata que o conceito cristão de Deus foi sendo construído ao longo dos séculos. E somente com o aparecer histórico de Jesus de Nazaré, é que a Teologia Cristã começou a existir.

Esta construção do conceito de Deus, isto é, aquilo que nós conhecemos sobre Deus, transpõe a história, desde a época veterotestamentária, culmina em Cristo e continua viva e operante até os dias atuais e a completude dos tempos. Mas não só nesta história própria da tradição judaico-cristã, mas também desde a Grécia Antiga e suas primeiras concepções de teologia natural.

### 3.3 O conceito de Deus na revelação veterotestamentária

É certo que muitos pensadores antigos formularam conceitos acerca de Deus. A chamada teologia natural foi a chave de leitura que tais pensadores antigos utilizaram para tecer especulações sobre Deus. Porém, mesmo os mais prodigiosos como Platão e Aristóteles, passaram longe de conseguir formular uma ideia clara e distinta sobre Deus. Philotheus Boehner e Etienne Gilson consideram que “nesse ponto, o pensamento antigo estava condenado ao malogro, por ter carecido de uma noção clara da criação” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 14).

Platão, talvez, tenha chegado muito perto dessa noção ao conceber o Ser Supremo como o artífice do universo. Para ele o Ser Supremo age como um oleiro, que molda um vaso a partir do barro sem forma (matéria). Ao mesmo tempo, é destacável dizer que Platão não pressupõe os princípios anteriores à geração, tais como as formas eternas, a matéria e o espaço. Ou seja, o Demiurgo de Platão não é um criador *ex nihilo* (PLATÃO, 2011).

É, pois, na tradição judaica que se encontrará a mais forte afirmação de Deus como Criador. Aliás, a Revelação começa na Criação do Mundo. Por ela, Deus revela-se como Criador e ao criar o ser humano, revela sua imagem e semelhança (Gn 1, 26). Todos os atributos que, outrora estavam faltosos na teoria platônica agora são contemplados. Assim, é descrito no Gênesis: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1).

A obra criativa de Deus é, para a tradição judaico-cristã, um marco temporal do início da revelação de Deus; a partir dela, tudo tem início, seja o tempo, a história e a eternidade, a matéria e a forma das coisas e o espaço, porque céu e terra designam aqui a totalidade do universo ordenado. Por isso, “o primeiro capítulo do Gênesis estimulou o pensamento Cristão a investigar a ordem hierárquica da criação e a determinar o lugar do homem no conjunto do cosmos” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 15).

Da narrativa da criação, surgem importantes questões com as quais as teologias judaica e cristã se deparam desde suas origens. A tradição judaica leu esse trecho com

profunda literalidade, não deixaram de existir interpretações; porém, foi na tradição cristã que a grande riqueza foi descoberta. Muitos autores se dedicaram a escrever suas coletâneas sobre o “*hexameron*”, apresentando sua interpretação simbólica e deduzindo do texto sagrado as mais belas verdades.

Outro dado importante, obtido da Revelação, diz respeito ao ser de Deus. O texto base, para essa nota sobre Deus, é a famosa passagem da sarça ardente. Em Êxodo 3, narra-se o episódio onde Moisés se depara com uma sarça (arbusto) em chamas, donde se ouve a voz de Deus. Naquele contexto, Deus pede a Moisés que vá até os hebreus escravos no Egito e transmita a mensagem que os levará à libertação. Moisés, em primeiro lugar, sente-se incapaz, mas é instruído por Deus. Depois, para que os hebreus escutem suas palavras, Moisés interroga Deus a respeito de seu nome. Para tal pergunta têm-se a resposta icônica: “Eu sou aquele que sou” que significa a rejeição de Deus em nomear-se.

Dessa forma, Deus identifica-se como o ser por excelência, sua divindade transcende toda sua criação e abre os olhos dos cristãos para uma nova realidade:

Esta passagem do Êxodo constitui o ponto de partida para todas a especulação cristã sobre Deus enquanto será absoluto e último. O problema primordial da filosofia – a saber: qual a realidade última e absoluta, o *οὐτως οὐ?* – foram solucionados pelo próprio Deus. Ele, e só Ele é o Incondicionado; não foi e não será; Ele é, pura e simplesmente, graças a sua transcendência ao tempo e à mudança. não é limitado por coisa alguma, mas é o limite de todas as coisas. É de si mesmo, por si mesmo e para si mesmo todas as demais coisas provêm dele e existem por Ele e para Ele. Só Ele é necessário e infinito. Pensá-lo como inexistente implica contradição, na energética expressão de Santo Anselmo. Ele possui o ser em sua plenitude infinita; ou na feliz expressão de Gregório de Nazianzo: Deus é um pélagos do ser (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 15-16).

Por último, para fechar a reflexão sobre os principais pontos da Revelação sobre Deus no Antigo Testamento, aparece a importante nota sobre a unidade de Deus. Sabemos que a unicidade de Deus não foi um ponto tão privilegiado na discussão filosófica de Platão e de Aristóteles; porém, na famosa fórmula, que, posteriormente, tornou-se o início e centro do credo judaico, isso aparece como um dogma da Revelação.

Falar sobre o “transcendente” do Cristianismo é, em primeiro lugar, lançar vistas ao monoteísmo da religião de Israel, compreender a identidade de Deus contida nas escrituras hebraicas e perceber sua diferenciação ontológica aos “Deuses” das culturas antigas. É importante recordar que o Cristianismo precisou dialogar com as diversas religiões. O monoteísmo tradicional de Israel e também o monoteísmo filosófico e ontológico da Filosofia grega, em muito, contribuíram para a formulação da identidade do Deus cristão.

A contribuição teológica de Joseph Ratzinger, que se pretende abordar e refletir, leva em consideração a evolução histórica da Revelação de Deus, desde os patriarcas hebreus até o Novo Testamento, que culmina no grande desenvolvimento teológico da Era dos Padres. Isso significa que o Cristianismo é uma religião que surgiu como descontinuidade da tradição hebraica, ou seja, ora faz eco à teologia judaica, ora faz florescer o novo, como fruto de um novo tempo. Na verdade, o Cristianismo vive uma hermenêutica da continuidade com a religião hebraica, mas, em alguns pontos, por romper com ela, identifica-se uma descontinuidade; afinal, Jesus de Nazaré foi um indivíduo que quebrou paradigmas, tanto filosóficos quanto teológicos.

Vale, agora, deter-se acerca de dois conceitos judaicos importantes, dos quais a fé e a Teologia Cristã fizeram uso para aprimorar seu próprio conceito acerca de Deus. Ratzinger utiliza o termo “opção” para descrever o processo de assimilação das verdades a respeito de Deus. Isso não significa que judeus e cristãos escolheram em quem crer, mas optaram por tais conceitos para melhor adequar a Revelação (de iniciativa divina) à Teologia (de iniciativa racional). Trata-se do monoteísmo israelita e a noção de Deus como pessoa. Ratzinger traz boas pistas acerca desses dois pontos, que serão enriquecidas com a contribuição de filósofos cristãos.

### 3.3.1 O monoteísmo de Israel

A Fé de Israel parte indiscutivelmente da afirmação da unicidade de Deus: “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh” (Dt 6, 4). O credo hebraico faz questão de reforçar a unicidade de Deus revelado ao povo de Israel e insiste na renúncia aos “deuses vizinhos”. Por deuses vizinhos entende-se os deuses dos pagãos, deuses estrangeiros ou deuses de outros povos ou culturas. O primeiro mandamento da lei mosaica afirma: “Não terás outros deuses diante de mim” (Dt 5, 6-10). Nisso, Ratzinger identifica uma primeira opção teológica: a opção existencial ao monoteísmo. O Judaísmo fez a primeira opção rumo ao monoteísmo, não por escolha pessoal, mas por Revelação de Deus.

Além de todo o esforço da tradição judaica, com seus profetas, mestres e rabinos, de afastar o culto aos deuses e instaurar a adoração de um único Deus, a tradição cristã muito se utilizou da filosofia para defender o monoteísmo. O Cristianismo soube aprimorar o monoteísmo filosófico de forma a introduzir também as verdades da revelação. Orígenes, reunindo os dados da tradição, buscará a todo custo, provar a unicidade de Deus. Para ele, a questão mais importante não é provar a existência de Deus, porque a isso a Revelação já

oferece segurança. Sua preocupação é provar que há somente um Deus e combater o politeísmo.

A consciência religiosa dos primeiros séculos, em especial, dos tempos de Orígenes, era profundamente marcada pelo politeísmo. O monoteísmo não passava, na expressão de Celso, de uma ideia ridícula mantida pelas classes mais pobres da sociedade. Porém, para Orígenes, o monoteísmo é totalmente consonante com a razão. O cerne de sua argumentação é fruto de sua cosmologia: Se existe um cosmos ordenado e harmonioso, é preciso que essa ordem e essa harmonia sejam fruto da ação de um arquiteto, exterior e diverso do mundo, quase que dizendo que onde muitos contribuem para a construção, a harmonia fica comprometida.

Ao mesmo tempo que lutava contra o politeísmo pagão, precisou enfrentar o gnosticismo, que se autointitulava cristão. Os adeptos dessa seita herética admitiam uma diferença ontológica entre um deus do Antigo Testamento, que seria justo e desprovido de bondade, e o deus do Novo Testamento, bondoso, mas sem senso de justiça. Contra esse dualismo gerador de um politeísmo disfarçado, Orígenes buscará argumentar que justiça e bondade são perfeitamente conciliáveis, e isso acontece pelo amor.

Hugo de São Vitor vai além e, em seus escritos, buscará defender a unicidade de Deus, juntamente com sua simplicidade e imutabilidade. Para ele, a razão impele o homem a conceber um único Deus. Se há um só amor, uma só verdade e um só culto, é lógico que haja, também, um só princípio e um só fim do qual tudo deriva e tudo tende. Ou seja, a natureza aponta para um único Deus Criador.

Deus, sendo o ser supremo, não é composto por uma unidade feita de partes ou elementos imperfeitos. A simplicidade que brota da racionalidade é imagem que explica Deus. Ao mesmo tempo, Deus não pode transformar-se, não pode mudar-se em outro. Sendo uno, não pode multiplicar-se; sendo eterno, não sofre mudanças temporais; sendo onipresente, não se desloca. Por ser sapientíssimo e boníssimo, não pode senão manifestar aquilo que é, bom e sábio.

### 3.3.2 Personalidade de Deus

No Antigo Testamento, a maior expressão da essência de Deus que se poderia citar é, sem dúvida, a passagem da sarça ardente onde Deus aparece a Moisés e se identifica como YHWH (Iahweh) que significa “sou aquele que sou”. Vale a pena conferir a narrativa na íntegra:

Muito tempo depois morreu o rei do Egito, e os israelitas, gemendo sob o peso da servidão, gritaram; e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus. E Deus ouviu os seus gemidos; Deus lembrou-se da sua Aliança com Abraão, Isaac e Jacó. Deus viu os israelitas e se fez conhecer...

Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus. O Anjo de Iahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio da sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei porque a sarça não se consome”. Viu Iahweh que ele deu uma volta para ver, e Deus o chamou do meio da sarça. Disse: “Moisés, Moisés!” Este respondeu: “Eis-me aqui”. Ele disse: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é uma terra santa.” Disse mais: “Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó”. Então Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus.

Iahweh disse: Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir dessa terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuzeus. Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas.

Então disse Moisés a Deus: “Quem sou eu para ir a Faraó e fazer sair do Egito os israelitas?” Deus disse: “Eu estarei contigo; e este será o sinal de que eu te enviei: quando fizeres o povo sair do Egito, vós servireis a Deus nesta montanha.”

Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos israelitas e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é.” Disse mais: Assim dirás aos israelitas: ‘EU SOU me enviou até vós.’” Disse Deus ainda a Moisés: “Assim dirás aos israelitas: ‘Iahweh, o Deus de vossos pais o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós, É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração.’” (Ex 2, 23 – 3, 15).

Essa passagem reúne muitos pontos interessantes para a nossa pesquisa: 1) Deus se fez conhecer a Moisés; 2) A intenção desse revelar-se a Moisés era a libertação dos israelitas das garras do Faraó, que os explorava e escravizava; 3) Isso significa que Deus está preocupado com uma parcela dos homens criados por ele; 4) Para o judeu o nome de Deus é impronunciável. O tetragrama YHVW designa o nome de Deus na língua hebraica. Posteriormente, tornou-se um símbolo sagrado; e 5) A tentativa de identificar uma teologia para o nome de Deus. Segundo Ratzinger,

é evidente a intenção de fundamentar o nome "Iahveh" como nome decisivo de Deus em Israel, primeiro fixando-o historicamente na origem da gênese do povo israelita e no acontecimento da aliança, e, em seguida, dando-lhe uma explicação do conteúdo. Este último sucede pela redução do

incompreensível vocábulo "Iahveh" à raiz "haia" (= ser) (RATZINGER, 1970, p. 78).

Ratzinger observa ainda que, ao observarmos o tal vocábulo misterioso (Iahweh), devemos partir de uma “etimologia teológica e não filológica” (RATZINGER, 1970, p. 78). Isso significa dizer que “Iahveh” torna-se um conceito teológico e que seu significado exprime aquilo que Deus simplesmente é (ser). A isso se acrescenta uma segunda noção: “Quando se diz que Iahveh é o Deus dos pais, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó [...] a compreensão da palavra deve ser alargada e aprofundada pela equiparação do Deus assim denominado ao Deus dos patriarcas de Israel” (RATZINGER, 1970, p. 78).

Retomando a herança teológica e espiritual dos Padres, Ratzinger traz à tona uma descoberta creditada à filosofia grega. De fato, os primeiros filósofos gregos observaram que “por trás das inumeráveis coisas com que o homem diariamente se tinha de haver” (RATZINGER, 1970, p. 79) estava a ideia de SER. Tudo o que há, há por que é, porque existe. O Autor refere-se ao ser como algo que tudo abarca, possui “presença oni-abarcante” (RATZINGER, 1970, p. 79). Sobre essa ideia, já os gregos admitiam expressar a divindade.

Desse parecer resulta que a Patrística leu o nome de Deus como um conceito teológico. Ela e seus representantes são os responsáveis por revelar uma unidade intrínseca entre Fé e Razão, entre Platão e Moisés, entre o espírito grego e o mundo bíblico, “a identidade entre a busca filosófica e a aceitação do que se lhe oferecia na fé de Israel” (RATZINGER, 1970, p. 79). Por conseguinte, “o cerne da filosofia platônica indiretamente se viu reduzido à Revelação” (RATZINGER, 1970, p. 79), visto que os tradutores do Antigo Testamento, que já tinham o conhecimento dos ideais platônicos, muito facilmente, observaram, no texto sagrado, uma complementariedade. Para Ratzinger, os tradutores bíblicos construíram uma ponte entre o conceito bíblico de Deus e pensamento grego (RATZINGER, 1970).

A identificação do nome bíblico com o conceito filosófico constitui um escândalo múltiplo. O escândalo de um Deus que se nomeia; O escândalo de uma fé casada com a ontologia; Um escândalo para o pensamento pelo fato de que o Deus bíblico tem um nome (RATZINGER, 1970). Ratzinger tece muitas perguntas acerca disso, como forma de refletir se essa identificação não teria sido prejudicial ao Cristianismo.

Aliás, essa é a postura de Emil Brunner, que afirma, em seu livro de dogmática, *A Doutrina de Deus*, que a patrística transformou a ideia bíblica de Deus no seu oposto; para ele, em lugar do nome, colocou-se o conceito, em lugar do indefinível entra uma definição

(BRUNNER, 1960). Joseph Ratzinger apresenta sua crítica a esse argumento no texto intitulado *O Deus da Fé e o Deus dos Filósofos*.

O certo é que Ratzinger considera, conforme o argumento histórico, que “pode-se afirmar que Israel se tornou povo a partir de Deus e, exclusivamente, a partir da vocação para a esperança que o nome divino significava, é que chegou a ser o que é” (RATZINGER, 1970, p. 82). Mas o texto bíblico dá uma outra importante informação, Deus é também o Deus dos pais, ou seja, dos antepassados. Aqui, para Ratzinger, “torna-se visível tanto a escolha como a segregação que afetou a Israel em seu ambiente religioso-histórico, como também a continuidade com a pré-história de Israel desde Abraão” (RATZINGER, 1970, p. 82). Isso significa que, na época dos patriarcas, Deus não era conhecido como Iahweh, mas vinha identificado com o termo geral "El" ou "Elohim", o supremo e poderoso, às vezes traduzido por “Senhor”, já cultuado pelos cananeus.

As religiões judaico-cristãs encaram a divindade não só como substância, mas também como pessoa. Baruch de Spinoza é um dos filósofos que considera Deus apenas como substância, negando-lhe sua personalidade (SPINOZA, 2009). A pergunta “O que é Deus?” é substituída por “Quem é Deus?”. Joseph Ratzinger em *Introdução ao Cristianismo* pergunta-se sobre a personalidade de Deus e nos faz conhecer a sua essência. Em suma, o Cristianismo:

Esse traço fundamental do *El* permaneceu um dos elementos básicos não só da religião de Israel, como também da fé do Novo Testamento: um Deus pessoal é o ponto de partida da religião, um Deus é compreendido naquele plano que se caracteriza pela relação do "eu" com o "tu" (RATZINGER, 1970, p. 85).

O ser de Deus apresentado nas Sagradas Escrituras, tanto hebraicas como cristãs, tem profunda relação com o ser de Deus pregado pelos filósofos gregos. O Deus judaico é Ser Supremo, pois, o ser de Deus está em sua identidade. Mas é algo mais, torna-se um Deus pessoal. É o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó (Ex 3, 15). É o Deus de Israel.

Todas as vezes que, na bíblia, aparece a formulação “Deus de ...” seguido de um nome, faz-se referência ao Deus que se revelou à tal pessoa. No Novo Testamento, pode-se encontrar “Deus de Jesus Cristo”, ou seja, fazendo referência ao Deus que se revelou em Jesus de Nazaré. Quando se diz “Deus de Israel”, não se deve compreender como um Deus que age num determinado território, mas que se revela e que forma o povo escolhido. Simbologias como a Arca da Aliança, Tenda da Reunião e a coluna de fogo, que guiou os hebreus até a

terra da promessa divina são indicativos e um Deus pessoal. Religiosamente, diz-se: “um Deus que caminha com o povo”.

Está aí apresentada outra opção/revelação do Judaísmo. “O Deus pelo qual optaram distingue-se religioso-tipicamente pelo fato de ser *numen personale* (um Deus pessoal) e não *numen locale* (um Deus local)” (RATZINGER, 1970, p. 83). Assim, o Judaísmo não sustenta sua religiosidade a partir de lugares sagrados, mas a partir de homens. Não é uma religião delimitada geograficamente, mas feita onde quer que esteja o homem.

Não é o Deus de um lugar, mas o Deus dos homens: o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, que não está ligado a um local, mas se acha, poderoso e ativo, em toda parte, onde se encontre o homem. Assim chega-se a um modo todo outro de pensar sobre Deus. Deus é visto no plano do "eu" e do "tu", não no plano espacial. Afasta-se para a transcendência do ilimitado e, exatamente assim, se revela como o próximo em toda parte (e não em um local apenas), cujo poder é ilimitado. Ele não está em alguma parte, mas encontra-se onde está o homem e onde o homem se deixa encontrar por ele (RATZINGER, 1970, p. 85).

Na história de Israel, torna-se muito significativo o papel dos profetas, que são homens “escolhidos por Deus” como canais de suas palavras. Em outras palavras, são místicos que ouvem a voz de Deus e a transmitem ao povo, são porta-vozes da vontade de Deus. É certo que os locais onde acontecem os principais eventos de revelação tornam-se importantes para a religião judaica; porém, isso não limita a manifestação de Deus aos lugares sagrados, mas a estende a pessoas.

Na figura histórica de Jesus de Nazaré, o monoteísmo sofre outra revolução. Diz-se “figura histórica” devido à constatação do evento histórico do aparecimento e pregação de Jesus de Nazaré. Teologicamente, esse evento se identifica e cumpre a expectativa messiânica presente na crença religiosa da época. Agora, Deus é apresentado de uma forma mais antropomórfica, ele é Pai; e o filho, por sua vez, aplica a si o “Eu sou”.

O evangelista João apresenta sete passagens onde Jesus aplica a si as palavras “eu sou” adicionando uma característica ou alegoria que possibilita ao cristão conhecê-lo. 1) "Eu sou o pão da vida" (Jo 6,35); 2) "Eu sou a luz do mundo" (Jo 8,12); 3) "Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida" (Jo 14,6); 4) "Eu sou a videira verdadeira" (Jo 15,1); 5) "Eu sou a porta" (Jo 10,7-9); 6) "Eu sou o Bom Pastor" (Jo 10, 11-14); 7) "Eu sou a Ressurreição e a vida" (Jo 11,25). Se antes, Deus, mesmo definindo-se, não era nomeado, agora, em Jesus de Nazaré, a Teologia encontrou, no seu Cristo, o nome de Deus.

Essa ideia reaparece na primeira encíclica escrita depois da eleição de Joseph Ratzinger como papa da Igreja Católica. Em *Deus caritas est*, afirma: “No início do ser

cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, assim, o rumo decisivo (BENTO XVI, 2006, p. 7):

Tentando resumir tudo, nota-se a continuidade de uma dupla componente no conceito bíblico de Deus. De um lado está o elemento pessoal da proximidade, da invocabilidade, da autocomunicação, que se condensa de modo sintético na denominação, prenunciando-se primeiro na ideia "Deus dos pais, de Abraão, de Isaac e de Jacó", e concentrando-se no conceito "o Deus de Jesus Cristo". Trata-se sempre do Deus dos homens, Deus com um rosto, Deus pessoal; sobre ele concentram-se a conexão, a escolha e a decisão da fé patriarcal, de onde um longo, mas direto caminho nos conduz ao Deus de Jesus Cristo.

Do outro lado está o fato de que essa proximidade, essa facilidade de acesso é livre dádiva de quem paira acima do espaço e do tempo, a nada ligado, e ligando tudo a si. O elemento do dinamismo supratemporal é típico desse Deus; concentra-se com crescente insistência no conceito do ser, do "eu o sou", tão enigmático quanto profundo. Israel, no avançar do tempo, tentou traduzir, às apalpadelas, para os povos, o que é peculiar e próprio à sua fé, partindo deste segundo elemento. Colocou o "é" de Deus em antítese com o devir e a ruína do mundo e dos seus deuses – as divindades da terra, da fertilidade, da nação. Contrapôs aos deuses particulares o Deus do céu, sobranceiro a tudo, senhor de tudo e independente de tudo. Acentuou a circunstância de o seu Deus não ser um Deus nacional de Israel, como cada povo costumava fazer com a sua divindade própria. Israel faz questão de não possuir nenhum Deus próprio, mas o Deus de todos e do universo: estava convencido de adorar o verdadeiro Deus exatamente desta maneira. Somente se tem Deus, quando não se dispõe de nenhum Deus próprio, confiando-se somente ao Deus que é o Deus dos outros, exatamente como o meu, porque ambos lhe pertencemos.

O paradoxo da fé bíblica em Deus consiste na ligação e na unidade dos dois elementos citados, isto é, em que o ser é crido como pessoa e a pessoa como ser; que só o oculto é acreditado como o todo próximo; o inacessível como acessível, o um como *o um* que existe para tudo e para o qual todos existem. Interrompamos aqui a análise do conceito bíblico de Deus para retomar o fio da questão do nexa entre fé e filosofia, entre fé e razão, com a qual nos deparamos no princípio e que agora voltamos a encontrar (RATZINGER, 1970, p. 94 - 95).

O Antigo Testamento não deixa dúvidas sobre a unicidade e a personalidade de Deus. Ele é o supremo e único Senhor, Criador de todos os seres, ordenador onipotente do mundo, Senhor onisciente e dominador absoluto dos povos e das nações, e remunerador justíssimo do bem e do mal.

### 3.4 O conceito neotestamentário de Deus

O Novo Testamento revoluciona o modo de conceituar Deus. Porém isso não significa que apresenta um outro Deus, como aliás defenderam os hereges gnósticos. “O que os evangelhos acrescentam de novo à ideia de Deus – sem derogar em nada à antiga – é que Ele, sobre ser o ente por excelência, é também amor, e que seu verdadeiro nome é Pai” (BOEHNER; GILSON, 2008, p.16).

Cristo, sendo o principal “personagem” das tramas neotestamentárias, se nos apresenta como Filho de Deus. Muito interessante é aquela parábola dos vinhateiros homicidas (Mt 21, 33-43) que ele mesmo contou a seus interlocutores e que demonstra claramente a continuidade do que se punha com a antiga Aliança. Nela, percebe-se uma contínua preocupação do dono das terras em recuperar aquilo que lhe pertencia, mandando seus servos para a cobrança. Esses servos podem ser identificados alegoricamente com os profetas de Israel e, por que não, os grandes pensadores que nos encaminharam rumo ao conhecimento da verdade.

“Os lavradores agarraram seus servos; a um espancaram, a outro mataram e apedrejaram o terceiro” (Mt 21, 35) diz as Escrituras. Os profetas foram mortos pelos próprios hebreus que, donos de si, julgavam-se superiores aos que portavam a Palavra de Deus. Também os filósofos, por encaminharem as mentes e corações à verdade, sofreram perseguições e até a morte, como no caso do coquetel de cicuta socrático.

“Por último, enviou-lhes seu filho, dizendo: ‘A meu filho respeitarão’. Mas, quando os lavradores viram o filho, disseram uns aos outros: ‘Este é o herdeiro. Venham, vamos matá-lo e tomar a sua herança!’” (Mt 21, 37-39). Assim eles o agarraram, lançaram-no para fora da vinha e o mataram”, continua a parábola. O filho da Verdade é morto porque anuncia a verdade. E continua recordando um trecho do saltério: “A pedra que os construtores rejeitaram, tornou-se a pedra angular” (Sl 118, 22).

A construção que tais construtores almejam é a Verdade. Ora, a Pedra é o próprio Cristo, que nos dá a conhecer a verdade de Deus. Sendo rejeitado, o Cristo-Verdade é colocado de lado. Hoje, pleitear a verdade sem passar pela religião, pelo Cristo e pela fé é impossível. Ele não é só o caminho, a verdade e a vida, mas o caminho à verdade e à vida (cf. Jo 14, 6).

Esta verdade que é Cristo se traduz, mais perfeitamente, naquilo que Deus é por essência: Deus é amor (1Jo 4, 7). Essa afirmação, nunca feita com tão grande veemência,

ultrapassa toda e qualquer especulação filosófica sobre Deus e dá a conhecer o rosto divino que, no Antigo Testamento, não podia ser contemplado.

Usando as categorias justinianas, é possível afirmar que somente em Cristo é que o Logos total é transparecido. Todos os que vieram antes dele o conheceram somente em partes. O Logos é também Amor:

Em Cristo manifestou-se a infinita caridade e a grande misericórdia de Deus. Qual Pai amoroso, apiedou-se dos seus filhos caídos, indo ao extremo de enviar-lhes o seu Filho Unigênito. Não é a multidão das ofensas que fixa limites do seu amor, mas unicamente a soberba e a presunção humanas. Seu amor não exclui senão a quem voluntariamente lhe recusa os dons. Deus se antecipa ao homem e não lhe pede senão que, reconhecendo humildemente a sua insuficiência, fraqueza e pecaminosidade, busque refúgio em Deus e pague o amor com o amor (BOEHNER; GILSON, 2008, p.16-17).

Em Cristo, o Eros perverteu-se, não em vício, como dirá Friedrich Nietzsche (1844-1900) em *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 2001), mas transformou-se em Caridade. Se, antes, o amor era um ascendente, agora, em Cristo, vivemos o ‘absurdo’ de admitir que Deus seja capaz de amar um mundo imperfeito: “Nisto está o amor: não que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou” (1Jo 4,20).

Esta nova relação do homem com Deus, muda também a relação do homem consigo mesmo e com o próximo, pois “a teologia do amor constitui o fundamento para uma ética da caridade” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 17). Com Cristo, a fé do homem não se limita ao culto vazio e egoísta, mas na vivência do amor e vida comunitária. “Esta teologia da caridade é o que há de mais especificamente cristão. É a fé atuando pela caridade” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 17).

### 3.4.1 A metamorfose do conceito “Deus” no Cristianismo

A metamorfose do Deus dos filósofos consistiu no fato de que a Teologia Cristã fez o conceito de *Logos* desdobrar-se em duas importantes noções: 1) a perfeita paridade do *Logos*-Filho com Deus-Pai; 2) a participação do gênero humano no *Logos*, enquanto Razão. Justino (100 – 165), por exemplo, diz: “Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual todo o gênero humano participou” (JUSTINO, 1995, p. 46-47).

Irineu de Lyon (130-202) afirma a igualdade de essência e dignidade entre Deus-pai e o *Logos* e entre ambos e o Espírito Santo. Já Orígenes de Alexandria (185-254), autor do

primeiro grande sistema de Filosofia cristã, estabelece certa diferença hierárquica entre o *Logos* e o Pai sendo relegado pela Igreja nas sessões conciliares (ABBAGNANO, 2007).

A Sagrada Escritura perpetua na história da Encarnação do *Logos*. Por isso, ele [Orígenes] sustenta que para além do sentido literal, cuja importância ele reconhece. A ajuda divina requer o empenho de caráter ascético e moral, o que faz com que muitos não se achem a este sentido essencial, o espiritual. Por outro lado, tal visão leva Orígenes (FIGUEIREDO, 1990, p. 16).

É a partir da escolha do *Logos*, que o Cristianismo interpretará o papel de Jesus na Revelação Divina. Jesus é o *Logos* feito Ser Humano, um Deus revelado na carne. Essa interpretação é porta aberta para a explicação, ou, pelo menos, tentativa de explicação da Trindade:

Os filósofos chegaram a saber que há um só Deus, quer pela própria razão, quer como recompensa divina de sua vida austera. Alguns deles até pressentiram claramente o dogma essencialmente cristão da santíssima Trindade (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 314).

Pedro Abelardo buscou, com grande esforço, comprovar essa tese. Seus argumentos recordam Platão que afirma que o *νοῦς* (intelecto) nasceu de Deus e com Ele é eterno. Tal afirmação remete diretamente à Encarnação do Filho. Se o *νοῦς* é capaz de, intuitivamente, captar as verdades, o Filho, nada mais é do que aquele que revela a verdade. Para Abelardo, Platão teria chegado próximo de conhecer o Espírito Santo, pois considera a alma do mundo, distinta de Deus e do próprio *νοῦς*.

É possível traçar, ainda, um paralelo ou uma correspondência entre os filósofos e os profetas. Para Pedro Abelardo, o Evangelho nada mais é do que a restauração da lei natural; prova disso é que as doutrinas morais dos filósofos harmonizam perfeitamente com as do Evangelho e dos Santos. Por isso, esses filósofos não foram gentios, mas cristãos e não há nenhuma razão teológica que nos proíba supor que tenham sido salvos (ABELARDO, 1855, p. 355).

Enquanto os filósofos falaram entre os gentios de forma a apresentar, segundo sua linguagem e pensamento, aquilo que pela intuição e pela razão lhes fora capaz de apreender, os profetas defendiam aos judeus uma Revelação. O Cristianismo chega com a proposta de salvação direcionada aos que reconheçam a Deus. Para Abelardo, essa salvação pôde ser estendida também aos gentios fiéis à razão (filósofos) e aos judeus fiéis à Aliança.

De forma diferenciada, Justino trouxe à tona um outro panorama ao tentar resolver esse problema. Para Justino, a verdadeira filosofia é o Cristianismo. Isso significa que o

Cristianismo é o canal para a verdade e, sendo a filosofia uma busca à verdade, não seria possível encontrá-la em outro modo de pensar. Ao mesmo tempo, preocupa-lhe a constatação já apresentada sobre os avanços que os filósofos anteriores a Cristo obtiveram no conhecimento da verdade. Haveriam eles de serem condenados, mesmo tendo chegado tão próximos da Verdade?

Ao mesmo tempo que essa proposta lhe pareceu impensável, colocá-los como cristãos, sem, de fato, o terem sido, geraria um grande problema. Por isso, Justino elabora a doutrina na participação no Logos:

Justino sentiu-se como que compelido a tal doutrina. Era-lhe impossível negar que na filosofia grega não só se conhecera, mas também se praticara a verdade. Ora, toda a verdade está no Logos, que ‘ilumina todo homem que vem a este mundo’; esse texto escriturístico certamente era conhecido de Justino. Logo, toda a verdade deve ser relacionada ao Logos. De outro lado, porém, Justino não pôde deixar de reconhecer que a verdade dos gregos era ainda imperfeita e fragmentaria (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 29).

Resumidamente, sua formulação consta da existência de um *Logos* integral que aparece em Cristo. Os filósofos, como Sócrates, Platão e os estoicos, por exemplo, conheceram e praticaram a verdade, mas não o possuíram de forma integral, e sim parcialmente, como que em germe ou semente. Tal participação ocorre imediatamente pela iluminação do Logos e mediadamente pela Revelação. Jesus Cristo é o Logos e os filósofos antigos participaram dele e, por isso, podemos chamá-los cristãos anteriores a Cristo.

Justino, a partir daí, traçará uma filosofia cristã da história que lançará as bases de um humanismo cristão, que será retomado séculos mais tarde por Erasmo. Boehner e Gilson resumem esse desenvolvimento de Justino da seguinte forma:

O Logos é odiado pelos demônios, contra os quais Ele está em luta. Todos os homens que vivem consoante o Logos, e fogem aos vícios, compartilham a mesma sorte. Antes de Cristo, o ódio dos demônios triunfou do Logos, promovendo o assassinio de filósofos da tempera de um Heráclito e de um Sócrates; esse ódio atingiu o auge na sangrenta perseguição aos cristãos que participam do Logos total. Com o propósito de impedir a vitória do Logos, os demônios inventaram a mitologia pagã e propalaram as lendas mais fantásticas, para que os milagres de Cristo fossem acolhidos com o mesmo ceticismo que tiveram de enfrentar as fábulas dos poetas. Sendo que os antigos filósofos, além de participarem do mesmo Logos, compartilharam também o destino doloroso dos cristãos, podemos com razão denominá-los cristãos antes de Cristo. A comunidade cristã formada pela participação, quer parcial, quer total, no mesmo Logos, existiu, pois, em todo o curso da história. Destarte a história da filosofia vai ter, muito naturalmente, na história do cristianismo.

[...] Por conseguinte, todo o bem é obra de Cristo, e pertence aos cristãos por direito de herança. Escreve Justino: “tudo o que já se disse de acertado, por quem quer que seja, pertence nós cristãos”. Em Justino, o cristianismo reivindica para si, pela primeira vez, o direito de herança à cultura antiga, senão em toda a sua extensão, pelo menos no que respeita aos seus valores mais elevados (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 30-31).

A crítica dos mitos, muito comum desde Xenófanes de Colofón (570-475 a.C.) até Platão (428-348 a.C.), que visava destruir o mito homérico clássico e substituí-lo por um mito fiel ao *Logos*, contribuiu para designar a Deus simplesmente no mundo acadêmico (muito semelhante ao que faz René Descartes (1596 – 1650)). Platão agiu corretamente ao tentar “abolir o mito homérico clássico, substituindo-o por um mito novo, em consonância com o *Logos*” (RATZINGER, 1970, p. 99).

Ratzinger recorda que tal constatação foi percebida por Paulo:

Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis. Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém (Rm 1, 19-23.25).

O conhecimento de um Deus único e pessoal implica, obrigatoriamente, o compromisso de honrá-lo através da oração e da adoração. Paulo, ainda, retoma a crítica bíblica à idolatria afirmando que o culto dos atributos humanos é um fato recorrente na humanidade e ilustra a falta de compreensão acerca do Deus verdadeiro.

Ao passo que a luta contra o mito foi importante para destruir os costumes e a sua força política, ela também acabou por criar um Deus sem religião, que não se podia adorar e nem recorrer. O “Deus dos filósofos” é uma realidade acadêmica e extra religiosa. A Igreja, ao declarar sua adesão ao Deus da Filosofia clássica foi considerada uma forma de irreligiosidade, julgada como sendo a negação da religião e assimilada a mais uma forma de ateísmo.

Quando se fala do “Deus dos Filósofos”, refere-se ao conceito de Deus criado pela Filosofia, que busca desvencilhar-se da mitologia e atingir um conceito puro e racional acerca de Deus. No Livro *El dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Ratzinger insiste em defender que a Fé cristã em Deus aceita em si mesma a doutrina filosófica de Deus e a consoma. Logo,

o Deus de Aristóteles e o Deus de Jesus Cristo é um só (RATZINGER, 2006). Percebe-se, assim, que, no surgimento do Cristianismo, as bases da religião estavam, sem dúvida, abaladas:

O anúncio proto-cristão e a Fé da Igreja primitiva encontravam-se de novo em um mundo ambiente saturado de Deuses e, por isto, diante do problema que coube a Israel resolver na época de sua origem e no seu embate com os poderes do tempo exílico e pós-exílico. Tratava-se novamente de declarar que espécie de Deus, afinal, era visado pela Fé cristã (RATZINGER, 1970, p. 97).

A resposta da Teologia Cristã, obviamente, teve a sorte de contar com as reflexões passadas, ou seja, contou com a luta para a criação da identidade de Deus feita pela religião judaica cujas fontes são o Antigo Testamento (em especial o Deutero-Isaías e a literatura sapiencial que contribuíram para a fixação da ideia de um Deus único e pessoal). Porém, o Novo Testamento (em especial, o Evangelho de João) e a contribuição da Filosofia foram o alicerce para essa reconstrução do conceito de Deus:

Surgindo a pergunta: a que Deus correspondia o Deus cristão, quiçá a Júpiter ou Hermes ou Dionísio ou a outro qualquer, a resposta era: a nenhum deles. A nenhuma das divindades às quais fazeis preces, mas única e exclusivamente àquele Deus ao qual não rezais, àquele ser supremo do qual falam os vossos filósofos (RATZINGER, 1970, p. 97-98).

A escolha dos cristãos ao Deus da Filosofia tira a Teologia Cristã do rol da mitologia e a insere no âmbito da Teologia natural; afinal, o conhecimento de Deus, criador do cosmos, se dá fora com base na racionalidade. Em suma, podemos dizer que, sem a Razão, o Cristianismo não passa de mera mitologia.

A primeira opção da Igreja, em suma, trata-se da recusa às divindades das antigas religiões e a utilização do conceito de Deus semita. Em contrapartida, porém, escolheu-se seguir o caminho filosófico dos quais foram precursores os grandes filósofos da antiguidade, o caminho do Logos, ou seja, da Razão.

### 3.4.2 A opção pelo Logos

O pensamento cristão tem sua origem e base no *logos*, prova disso é a densidade teológica do Prólogo de São João. Não se sabe, ao certo, qual era a ligação do autor do Quarto Evangelho com a filosofia grega, que por sua vez, já havia se deparado com esse conceito através de vários pensadores. Porém, certamente inédita foi a aplicação desse termo à Jesus.

A comunidade Joanina, na época da redação do Quarto Evangelho, parecia comprimida pelo universo judaico. Já não havia mais o Templo, os Apóstolos eram perseguidos e os cristãos eram frequentemente expulsos das sinagogas. Muitos eram os conflitos com a Lei Judaica e os cristãos da época lutavam, cada vez mais, contra o messianismo político. O Império Romano mantinha-se coeso gerando a dispersão dos judeus.

Religiosa e culturalmente, vivia-se um tempo de muitas novidades. O ambiente judaico era, cada vez mais, marcado pelo sucesso da filosofia grega, que se espalhava por todo o Império. O gnosticismo grego e o dualismo apocalíptico pareciam pragas incontrolláveis. Enquanto muitos judeus choravam a destruição do Templo, outros, certos de sua identidade, apegavam-se cada vez mais à Torá. Os cristãos, por sua vez, perseguidos e ridicularizados, reuniam-se nas casas, criando, assim a importante iniciativa da *Domus Ecclesiae*, que fortalecia, cada vez mais a vivência fraterna.

Se considerarmos aquilo que atesta a tradição, o autor do Quarto Evangelho é São João, o filho de Zebedeu, personagem do convívio de Jesus, chamado, diversas vezes, de o discípulo amado e, provavelmente, o mais novo dentre os Doze. Sua redação ocorreu aproximadamente entre 90 e 100 d.C., em Éfeso, capital da província romana da Ásia Menor, um grande polo cultural e comercial. Inclusive, segundo a tradição cristã, João teria morrido em Éfeso, onde habitou até os últimos dias, mesmo após a “dormição” da Virgem Maria.

Ora, “as especulações dos gregos acerca do *Logos* não eram desconhecidas ao evangelista” (BOEHNER; GILSON, 2008, p.18) visto que, em Éfeso, a filosofia de Heráclito se mantinha muito em voga. Heráclito “empregou o termo ‘*Logos*’ para designar a Inteligência cósmica ou razão do mundo, princípio fontal do ser e do conhecimento” (BOEHNER; GILSON, 2008, p.18). Ao mesmo tempo, por ser João um judeu, “é provável que conhecesse também as especulações de Fílon [...] que via no *Logos* a ideia divina do mundo e o meio pelo qual Deus opera no mundo” (BOEHNER; GILSON, 2008, p.18).

Para Heráclito de Éfeso e Fílon de Alexandria, o *logos* é apenas algo divino, ou algo presente em Deus. João, ao redigir seu Evangelho, supõe significados muito mais profundos. Para ele, o *Logos* é:

1) Deus e pessoa: “No princípio era o *λόγος* e o *λόγος* estava com Deus e o *λόγος* era Deus. No princípio, ele estava com Deus” (Jo 1,1-2). “[...] a personalidade do *Logos* e sua Encarnação, além de constituírem escândalo para os judeus e loucura para os gentios, põem as mais altas exigências à especulação cristã” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 18) no que tange à pressão de pôr às claras conceitos importantes como ‘pessoa’, ‘natureza’ e ‘hipóstase’.

2) Pensamento vivo e pessoal de Deus: “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens” (Jo 1, 3-4). “o mundo foi feito por meio dele...” (Jo 1, 10b):

Se as coisas vivem no Logos, esta vida há de ser, forçosamente, de natureza espiritual e intelectual, uma vida de ideias no espírito criador de Deus. Estabeleceu-se assim um ponto de contato muito natural entre a doutrina platônica das Ideias e a teodiceia cristã. Mas era necessário que aquela se sujeitasse a uma transformação profunda, pois era impossível reter a autonomia do reino das ideias, do *κόσμος νοητός*; Era mister ancorar as ideias no próprio pensamento de Deus. Coube a especulações posteriores a tarefa de decidir se o lugar da Ideias é o próprio Logos, que é Deus e está com Deus, ou simplesmente o intelecto divino, idêntico à essência de Deus (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 18-19).

3) Luz do mundo: “E a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam” (Jo 1, 5). Ele era a luz verdadeira que ilumina todo homem (Jo 1, 9a):

Trata-se, evidentemente, de uma luz espiritual; esta nova determinação do Logos só pode significar que ele é a fonte de todo conhecimento. É por isso que todos os pensadores cristãos que exigem uma iluminação divina como fundamentação derradeira do conhecimento humano fazem apelo a este texto da Escritura. [...] Sendo o Logos simultaneamente princípio do mundo e luz, era muito natural que se fizesse da luz o próprio princípio do mundo. E visto que a luz visível é a mais eminente das analogias materiais da luz invisível ou do Logos, ela vem a assumir lugar particularmente importante na explicação do mundo criado pelo Logos. Esta ordem de ideias explica em ampla medida a simpatia de tantos pensadores cristãos pela metafísica da luz, de proveniência árabe; a luz material é por eles concebida como substância original do cosmos (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 19).

Escolhendo pelo Logos, o Cristianismo escolhe pela Verdade e pelo Amor, atributos essenciais de Deus, pois “o sentido do vocábulo grego *Logos* corresponde, de algum modo, à raiz hebraica *'mn* (amém)” (RATZINGER, 1970, p. 42, n. 15) onde Palavra, Sentido, Razão e Verdade estão incluídos.

O conceito cristão de Deus depende, fundamentalmente, de dois outros conceitos: Amor e Verdade. Amor porque está sempre em relação com o ser humano e a ele concede a salvação. Verdade porque está implicado com a capacidade de ser conhecido através da Razão. Desses dois conceitos logramos descobrir que Deus se revela pela Fé e pela Razão.

Ao longo da história da Filosofia, o conceito de Logos pode assumir dois significados diferentes. O primeiro associa a Razão enquanto substância ou causa do mundo, como é o caso de Heráclito de Éfeso (540 – 470 a.C.) que o concebe como sendo a própria lei cósmica. Disso decorre o fato de os estoicos associarem o Logos/Razão como o "princípio

ativo" do mundo. Para Plotino (204 – 270), o Logos é o próprio Intelecto Divino ordenador do mundo. Dessa noção baseia-se o pensamento panteísta moderno.

O segundo significado, de cunho mais religioso, considera o Logos como hipóstase ou pessoa divina. A primeira formulação, neste sentido, foi feita por Fílon de Alexandria (15 a.C.-45 d.C.), que considerava o Logos como um ente intermediário entre Deus e o mundo, o instrumento da criação divina. No prólogo do Evangelho de São João, o Logos é identificado com Cristo: "O Logos fez-se carne e viveu entre nós" (Jo 1, 14). Para Orígenes de Alexandria, o Logos é a verdade original do mundo. Isso significa dizer que todas as coisas compartilham da verdade do Logos, porque por ele foram feitas:

Do mesmo modo que entendemos que a Sabedoria é o início dos caminhos de Deus, e como se diz que ela foi criada pelo fato de conter e pré-formar em si as espécies e as razões seminais de toda a criação, do mesmo modo devemos entender que ela é a Palavra de Deus porque ela revela a todos os outros seres, isto é, a todas as criaturas, a explicação dos mistérios e dos arcanos que estão contidos na Sabedoria de Deus; e ela é chamada Palavra porque é como que o intérprete dos segredos da inteligência. Por isso se mostra correto o que está escrito nos Atos de Paulo: "Eis a Palavra, um ser vivo". João diz no início do seu Evangelho de forma realmente excelente e sublime quando apresenta a definição própria de Deus e definindo-o como a Palavra: "E a Palavra era Deus, e ela estava no princípio junto a Deus" (Jo 1,1-2). Quem atribui um começo à Palavra de Deus ou à sua Sabedoria parece-nos que ofende, pela sua impiedade, o próprio Pai não gerado, ao negar que ele tenha sido sempre o Pai e que ele tenha de todos os tempos gerado o Filho, que ele tenha tido a Sabedoria durante todos os séculos anteriores, seja qual for o nome que lhes demos (ORÍGENES, 2012, 42-43).

A orientação espiritual do Cristianismo promoveu aquilo que Ratzinger chama de "metamorfose do Deus dos filósofos" e, assim, declarou que a esse Deus, que a Filosofia encontrou, os homens podem se dirigir em oração. E mais, afirmou que Deus fala com a humanidade. Esse processo metamórfico

[...] conferiu a este Deus dos filósofos um significado completamente novo, arrancando-o da esfera puramente acadêmica e alterando-o profundamente. Este Deus que primeiro se apresenta como um neutro, como o conceito supremo, arrematador, este Deus compreendido como o puro ser ou a ideia pura, a girar eternamente fechado em si mesmo, jamais se inclinando para o homem e para o seu pequeno mundo, este Deus cuja pura eternidade e imutabilidade exclui qualquer relação para com o mutável e o em-devir apresenta-se agora para a Fé como o Homem-Deus, que não é somente ideia da ideia, eterna matemática do universo, mas ágape, dinamismo do amor criativo (RATZINGER, 1970, p. 102-103).

É somente a partir desse processo de metamorfose que se pode conhecer a essência de Deus, o seu ser. Não se trata de um processo simples de escolha de qual caminho seguir; trata-se de perceber como Deus se revela à humanidade. É sabido, agora, que Deus “se revelou” aos filósofos e que a partir da Razão chega-se à Deus, mas que ela não é suficiente. É necessário que, além da Razão, Deus aja no coração daqueles que o buscam. O Cristianismo, crendo que Deus agiu através do seu Cristo, consegue conciliar a Filosofia e a herança judaica e apresentar o seu Deus:

[...] o Deus que aqui vemos apresentar-se surge, como em numerosos textos do Antigo Testamento, muito antropomórfico, muito antifilosófico; tem paixões como o homem, alegra-se, procura, espera, vai ao encontro. Não é a geometria insensível do universo, não a justiça neutra a pairar sobre as coisas, impassível diante de um coração e dos seus afetos. É um Deus que tem coração, que ama com toda a singularidade do amante. Assim torna-se clara neste texto a alteração da ideia puramente filosófica, e vê-se quão longe continuamos desta identificação do Deus da Fé e do Deus dos filósofos, o quanto somos incapazes de alcançá-la, e quanto fracassaram a nossa ideia de Deus e a nossa compreensão da realidade cristã (RATZINGER, 1970, p. 103).

Optar pelo Deus dos filósofos não significa entronizar no Cristianismo um Deus qualquer, mas fazer uma escolha decidida pelo Logos. Ou seja, é afirmar que o cristão não pode crer em um Deus fora dos padrões de sua Razão, mas também deve relacionar-se amorosamente com aquele que acredita que o criou:

Fé cristã em Deus, em primeiro lugar, é opção pelo primado do Logos, Fé na realidade do sentido criador antecedente e conservador do mundo. Logo, enquanto Fé na personificação deste sentido, também é acreditar que o protopensamento, cujo "ser-pensado" o mundo reproduz, não é uma consciência anônima e neutra, mas liberdade, amor criador, pessoa. Se, portanto, a opção cristã do Logos conota uma opção por um sentido pessoal, criador, então ela é, ao mesmo tempo, opção pelo primado do específico frente ao genérico. O mais elevado não é o mais genérico, mas precisamente o especial, e, por esta Razão, a Fé cristã também é, sobretudo, uma opção pelo homem como o ser irreduzível e relacionado com o infinito. E então também aí ela torna a ser opção pelo primado da liberdade contra o primado da necessidade das leis cósmicas. Deste modo destaca-se, com toda a precisão, o específico da Fé cristã diante de outras formas optativas do espírito humano. Torna-se inequivocamente claro o lugar que homem ocupa com o Credo cristão (RATZINGER, 1970, p. 118).

Porém, o que significa Logos nesse contexto de Filosofia e religião? Para Ratzinger, o Logos é divino, pois é Pensar Criador e fundamento de todos os seres, é consciente de Si e de todo o pensamento: “Significa ainda que esse pensar não somente sabe, mas também ama;

que é criativo por ser amor; que, por não ser apenas capaz de saber, mas de amar, colocou o seu pensamento no seio da liberdade de um ser próprio” (RATZINGER, 1970, p. 119).

Essa capacidade de amar do Logos, abre as portas para o estabelecimento da Trindade como Deus uno e, ao mesmo tempo, trino. “A lógica interna da Fé cristã em Deus obriga a passar por cima de um puro monoteísmo, conduzindo-nos à Fé no Deus uno e trino” (RATZINGER, 1970, p. 120).

Em Jesus, o cristão reconhece um Deus que se deixa chamar de Pai e dialoga intimamente não só com o Filho, mas também com todos que estão próximos e com todos que o buscam. O Cristianismo viu em Jesus a humanização de Deus, ou seja, do Logos: “*Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*” [Tradução literal: E o Logos carne se fez e morou entre nós] (Jo 1, 14).

Jesus, “[...] ele mesmo é a concreta proximidade de Deus que nos vem ao encontro; a mediação de Deus para nós e, exatamente, pelo fato de ser, ele mesmo, Deus feito homem, em figura e natureza humana é o Deus conosco ("Emmanuel")” (RATZINGER, 1970, p. 122).

Ainda depois do Filho, segue-se o acontecimento inédito do Espírito que “não é, sem mais, idêntico nem ao Pai, nem ao Filho, nem representa um terceiro entre nós e Deus, mas é a maneira como o mesmo Deus se nos doa, entra em nós, de modo que, dentro do homem e no âmago da "interioridade", é-lhe infinitamente superior” (RATZINGER, 1970, p. 123).

O estudo da Trindade é, sem dúvida, uma tarefa arriscada. Não é incomum encontrar pensadores e religiosos que, querendo englobar todo o conhecimento sobre o tema, se perderam em suas definições. Para Ratzinger,

[...] pisamos em terreno onde a Teologia Cristã deve ter consciência de sua limitação [...]; terreno, onde qualquer falsa ousadia de querer saber tudo com exagerada exatidão há de transformar-se em loucura de consequências imprevisíveis; terreno em que somente o humilde reconhecimento da insciência pode redundar em verdadeiro saber e só a atitude maravilhada diante do mistério impenetrável pode constituir uma Fé autêntica em Deus. Amor é sempre mistério: mais do que se pode calcular e compreender. Portanto, o próprio amor – o Deus incriado e eterno – deve ser mistério em grau supremo: o mistério por excelência (RATZINGER, 1970, p. 121).

Ratzinger esclarece que a doutrina trinitária não se originou de especulações sobre Deus, muito menos de reflexões filosóficas, mas, de esforços laboriosos de explicar uma evolução histórica. Veja-se: primeiramente, a Fé bíblica mantinha-se exclusivamente na manifestação de Deus ao povo de Israel; depois “Deus se mostra sob um aspecto até ali desconhecido” (RATZINGER, 1970, p. 122) sob a face de Jesus de Nazaré, o Cristo:

Mediante tais ponderações não se arranca o véu de mistério à doutrina trinitária. Contudo, é claro que, por meio delas, se abre nova compreensão da realidade, do que é o homem, do que é Deus. No ponto da teoria, aparentemente mais extremada, revela-se algo de muito prático. Falando-se de Deus, descobre-se quem é o homem. O mais paradoxal é simultaneamente o mais claro e o mais prático (RATZINGER, 1970, p. 122).

Mesmo sabendo que a Teologia negativa é a melhor forma de se apresentar frente ao tema da trindade, Ratzinger não admite que ela seja impenetrável e, por isso, traça uma interpretação positiva da doutrina da Trindade.

Aqui, constata-se um problema que, aos olhos de Paulo, é fruto da imprudência humana e na confiança extrema da Razão. Paulo percebe que os gentios, ou seja, os filósofos encontraram o verdadeiro Deus, mas não lhe renderam o culto merecido, não o honraram (RATZINGER, 1970, p. 122). Deus também concedeu sabedoria aos filósofos antigos para que pesquisassem e chegassem a verdades sobre a natureza divina.

A solução foi escolher pelo Logos. Mas o que é este ‘logos’? De modo geral, a palavra ‘logos’ quer dizer ‘sentido’. Desse modo, a afirmação de que o mundo procede do logos, quer dizer que o mundo tem sentido, que é uma criação do sentido que se expressa a si mesmo. Antes que nós deduzamos um sentido, ele está presente, ele nos rodeia, nos inclui. O sentido não é uma função de nossa atividade criadora, mas a precede e a possibilita. (RATZINGER, 1976, p. 89, trad. nossa):

O Deus filosófico é puro pensamento: em sua base está a convicção: pensar e só pensar é divino. O Deus da Fé, como pensamento, é amor. A esta imagem está subjacente a convicção: amar é divino. O Logos do mundo inteiro, o protopensamento criativo simultaneamente é amor; aliás, esse pensamento é criativo, porque, enquanto pensamento, é amor, e, enquanto amor, é pensamento. Revela-se uma identidade original de verdade e amor que, onde se encontrarem plenamente concretizados, não são duas realidades paralelas ou até opostas, mas são um só, o único absoluto (RATZINGER, 1970, p. 107).

De forma resumida, para Joseph Ratzinger, o Cristianismo não é um mito porque está baseado na manifestação de Jesus, e que é o Logos, a Razão e que é também amor, a quem se pode orar e em quem confiar:

Sendo pois que o Verbo do Pai, Nosso Senhor Jesus Cristo, é chamado, em grego, de λόγος, como também de σοφία do Pai, aquela ciência parece referir-se sobretudo a Ele, a quem também está ligada por seu próprio nome, pois foi por derivação de λόγος que ela tomou o nome de lógica. Como os cristãos derivam seu nome de Cristo, assim a lógica parece derivar o seu de λόγος. E com tanto mais verdade os seus amantes se chamam filósofos,

quanto maior amor tiverem àquela sabedoria excelente. (ABELARDO, 1855, p. 355).

### 3.5 A revelação como processo contínuo

O fato é que a Fé cristã precisou aprimorar o conceito de Deus do qual fez uso. No hoje das especulações filosóficas sobre a essência de Deus, chegou-se a uma doutrina sólida e inegável, sobre o ponto de vista cristão, da Trindade. Esse é um passo importante e decisivo para a conceituação do Deus cristão. Por doutrina sólida e inegável entenda-se a dogmatização da Trindade. Ser cristão e não crer na Trindade é contraditório. Afinal, quando se professa a Fé em Cristo, crê-se em sua divindade. O mesmo se dá com o Espírito Santo.

#### 3.5.1 A Trindade no Novo Testamento

A verdade primordial pegada pelo Cristianismo é a afirmação da fé na Trindade. Um só Deus em três pessoas. Para crer no Pai, no Filho e no Espírito Santo, é preciso partir da revelação. Logo, “o tratado de Deus Trino não é fruto de lucubrações nem a fé trinitária, é o resultado da evolução do pensamento humano” (AKAMINE, 2014. p. 48) que visa, simplesmente, defender uma visão isolada sobre Deus.

A Igreja sempre afirmou três fontes de revelação: 1) as Escrituras; 2) a Tradição e 3) o Magistério. Dentre elas, lançar-se-á um olhar superficial sobre o desenvolvimento teológico trinitário com bases bíblicas: “A fé e a doutrina trinitária só são possíveis porque Jesus veio ao mundo e nos deu a conhecer sua glória de Filho único do Pai” (AKAMINE, 2014, p. 49). Disso não temos conhecimentos através de livros de história, mas somente pela fé escrita. O Novo Testamento não é, pois, o descrever da história de um homem que a humanidade chamou Deus, mas a confissão de fé em um Deus que se fez homem.

O início da construção do dogma misterioso da Trindade é, sem dúvida, o mistério da encarnação do Verbo (Cf. Jo 1,14). Jesus de Nazaré é quem nos dá a conhecer o Pai e infunde o Espírito Santo. Nos sinóticos, a revelação da paternidade de Deus está ligada à pessoa de Jesus, que fala e invoca a Deus como seu Pai (Cf. Mc 14,36; Rm 8,15; Gl 4,6). Ele possui uma relação dialógica com o Pai (Cf. Mc 15,34; Mt 27,46; 11,25-27; Lc 10,21-22). Já no *corpus iohanneum*, a atitude de Jesus é de obedecer à vontade do Pai (Cf. Jo 4,34; 5,19s; 6,38-40; 12,49). São provas desse comportamento mais de uma centena de referências a Deus

como Pai (AKAMINE, 2014). Assim, o título de Pai dado a Deus é a principal novidade do Evangelho de João.

O Pai só é Pai porque possui um Filho. Jesus se apresenta como o Filho enviado mundo (Jo 5,36-37; 6,44.57; 8,42; 13,3; 16,17-28) e marcado com seu selo (Jo 6,27). Em Jesus Cristo, Deus manifesta o seu magnífico amor pelos homens (Jo 3,16s; 1Jo 4,7-21). Essa nova relação com Deus é conhecimento inaudito de sua natureza.

O Pai dá testemunho em favor de Jesus (Jo 5,37) e o ama (Jo 3,35; 5,20; 14,31; 15,9). O Pai é aquele que glorifica o Filho (Jo 17,1ss). Jesus, por sua vez, conhece e dá a conhecer (Cf. Jo 10,15; 14,8) ao Pai e volta para Ele depois de cumprir a sua obra (Cf. Jo 13,1; 14,28; 17,4.5; 20,17). Tal obra é realizada pelo poder recebido do Pai (Cf. Jo 5,19ss). Jesus intercede junto ao Pai por todos os fiéis depois que ressuscitou e subiu aos céus (Cf. Jo 14,13.16; 16,24ss). Noção imprescindível para a posterior dogmatização sobre a Trindade é a atestada unidade entre Pai e Filho (Cf. Jo 10,30;17,21ss).

Mas não é só o Pai que age na pessoa de Jesus, o Espírito Santo também desempenha grande importância na revelação de Jesus. É pela sua ação que se realiza a encarnação (Cf. Mt 1,20; Lc 1,3). Essa ação do Espírito explicará a posterior formulação da união hipostática. A natureza divina vem do Espírito, a humana de Maria. Jesus é, pessoalmente, desde a encarnação, o Messias, o Cristo (Cf. Lc 2,11; Mt 1,1.16-18).

A ressurreição de Jesus revela a Trindade, afinal a ressurreição é iniciativa do Pai (Cf. Rm 6,4; 8,11; 10,9; 2Cor 4,14; Ef 1,20; Jo 12,23. 28; 13,31-32; 17,1. 5) pelo Espírito (Prefigurada em Ez 37,5ss e atestada em Rm 1,4; 8,11). Desse evento salvífico, a Igreja primitiva chegou à convicção de que Jesus é, desde sempre, o Filho de Deus. Este “desde sempre” sinaliza para a co-eternidade da geração do Filho (Cf. Jo 1,1ss; 8,58; 17,5.24; Rm 8,3; Fl 2,6; Gl 4,4; Ef 1.3ss; Hb 1,2;)

O Espírito Santo é Enviado pelo Filho ressuscitado, afinal, na ressurreição, Jesus recebe o Espírito em plenitude e se torna “espírito que dá vida” (Cf. 1Cor 15,45). Ou seja, o Novo Testamento concebe que a efusão do Espírito depende da glorificação e exaltação de Jesus. Prova disso é que o Paráclito não vem se Jesus não partir (Cf. Jo 16,7). É a partir dessa interpretação que, posteriormente, acontece a dogmatização. O Espírito não é gerado pelo Pai como acontece com Filho, mas procede do Pai por meio de Cristo (Cf. 16,14-15).

A referência do Espírito Santo aparece literalmente no NT cerca de 70 vezes, creditando-lhe a inspiração profética (Cf. Mc 12,36; 1Pd 1,11) ou evidenciando a assistência do Espírito nos momentos de perseguição (Cf. Mc 13,11; Mt 10,19-20; Lc 12,11). Em especial, em Atos, o Espírito possui papel central: inaugura um novo tempo (Cf. 1,4; 2,16ss;

2,33), testemunha a ação de Cristo (Cf. At 2,36; 4,8; 7,55) e inspira as decisões da Igreja nascente (Cf. At 13,2.4; 15,28; 16,6.7). Paulo, por sua vez, afirma que o Espírito faz-nos participar da relação do Filho com o Pai (Cf. Gl 4,6; Rm 8, 14-17; Ef 1,23; 4,13) além de ajudar na profissão de fé (Cf. Rm 12,3).

Em suma, sabe-se que as Escrituras não estão preocupadas em formular uma doutrina elaborada sobre a Trindade, mas, simplesmente, dar a conhecer a estrutura trinitária da salvação: O Pai Criador viu a ruína de sua obra no pecado, tentou de muitas formas reverter tal situação escolhendo os Patriarcas e suscitando os Profetas e, na plenitude dos tempos, enviou o seu próprio Filho para remir a humanidade. O Filho, manifestando o imenso amor e obediência de cruz, chegou ao extremo de deixar-se crucificar, mas ressuscitado e glorificado, enviou o Espírito Santo do Pai para fortalecer a humanidade na santidade.

Para entrar nesta história de amor e salvação, a criatura, manchada pelo pecado do primeiro homem, faz um processo de conversão e se deixa batizar em nome da Trindade (Cf. Mt 28,19), que resume uma consagração ao Deus Trindade. Essa realidade não é totalmente nova, porque, afinal, é continuação da sempre atitude salvífica de Deus e, muitas vezes, prefigurada no Antigo Testamento.

Nos primeiros séculos da Igreja, as únicas e exclusivas fontes de conhecimento e estudo acerca da Trindade serão a tradição oral e a tradição escrita (Bíblia). Será com base nessas últimas que os Pais da Igreja se deterão para pregar sobre a Trindade. Obviamente, nem todas as pregações foram bem-sucedidas, afinal, ser teólogo é correr o risco de ser herege. Nesse ponto, fazem-se necessárias as defesas da fé, apologias e definições doutrinarias conciliares, que no fundo, são revelações do Espírito Santo. Ou seja, Deus continua se revelando e o homem continua sendo um grão de areia perante o Mistério.

Mas e aí? No que se crê afinal? As Escrituras, os padres e os dogmas nos ajudam a responder: Cremos em um só Deus. Pai Criador; E em um só Jesus Cristo, filho gerado (não criado) consubstancial e coeterno, todo Deus e todo homem pela encarnação, morto e ressuscitado; E no Espírito Santo, procedente do Pai (e do Filho) que continua a agir na Igreja. Crê-se no Amor: “se vês o amor, vês a Trindade” (AGOSTINHO, 1995, p. 623, nota 31).

### 3.5.2 O desenvolvimento do dogma da Trindade

A proposta teológica do dogma da Trindade desagradou a muitos, afinal, punha em xeque o radical monoteísmo pregado pelos judeus. Em diversos momentos, discussões acaloradas se instauraram, e a solução para todos esses problemas contou com a contribuição

da base conceitual filosófica. A doutrina trinitária é um elemento decisivo e central na captação das verdades reveladas, mas nem por isso, deixa de ser um paradoxo.

Ao passo que rompe com o monoteísmo radical dos judeus, o dogma da Trindade está sempre no liame de enveredar-se ao triteísmo (WERBICK, 2001). O dogma da Trindade cumpre o papel de reunir em si toda Cristologia e Pneumatologia:

A essa tarefa esteve associada, desde o início, uma imensa necessidade de esclarecimento; contra reduções aparentemente justificáveis, havia a necessidade de esclarecer, por meio de recorrentes novas diferenciações, que o discurso cristão a respeito de Deus não voltava às concepções pagão-politeístas, mas que também não pretendia garantir a unidade e a unicidade de Deus por meio de uma subordinação do Filho e do Espírito Santo como “seres intermediários”, respectivamente como meros meios da revelação (WERBICK, 2001, p. 430).

As fontes principais para a construção da fórmula trinitária, como é conhecida hoje, além daquelas tímidas, mas profundas insinuações presentes nas Sagradas Escrituras, são as fórmulas batismais, visto que essas talvez sejam as fórmulas sacramentais que menos sofreram alterações.

Um dos primeiros problemas teológicos enfrentados foi a questão da divindade do Filho e do Espírito Santo. Os primeiros pensadores cristãos lutaram contra o subordinacionismo, que põe em dúvida a igualdade entre as pessoas da Trindade, contra o modalismo, que propõe que Deus se manifesta, em diversos momentos da história da salvação, em papéis (modos de manifestação) diferentes assumidos sucessivamente, contra o arianismo, que pregava que o Filho tivesse sido criado “ex nihilo” pelo Pai, implicando assim sua não eternidade e não consubstancialidade (FÉLIX, 2012). Essas questões primeiras só foram resolvidas ‘definitivamente’ com o desenvolvimento de uma teologia própria que tem como base os conceitos de substância e de pessoa (WERBICK, 2001).

O Concílio de Niceia (325) proclamou “Cremos em um só Deus, Pai Todo-Poderoso, [...] E em um só Senhor Jesus Cristo [...] E (cremos) no Espírito Santo” (Símbolo Niceno). Para solucionar a controvérsia sobre a divindade do Espírito Santo. “[...] se creia uma divindade, um poder e uma essência (ousia) do Pai e do Filho e do Espírito Santo e também igual honra e dignidade e domínio, igualmente ternos, em três hipóstases perfeitas, ou três pessoas perfeitas [...]” (WERBICK, 2001, p. 444).

### 3.6 Cristianismo: deísmo ou teísmo?

Descobriu-se anteriormente, com base nos escritos de Joseph Ratzinger, que, ao longo da formulação da Teologia Cristã, algumas foram as opções teológicas importantes. Será examinada agora a opção pelo Deus dos filósofos.

Sabe-se de antemão, que os grandes filósofos da antiguidade clássica buscaram eliminar os mitos e instituir uma “crença racional”. Fazendo a opção pelo Deus dos filósofos, o Cristianismo se propõe a ser, além de uma religião, uma Filosofia. E com isso, apega-se à Razão. Chegar ao conhecimento de Deus através da Razão foi uma preocupação muito sensata. Os filósofos antigos haviam chegado a certas conclusões que ajudaram a compreender Deus.

Seria, então, possível conhecer Deus somente pela Razão? Se se considerar que a resposta a tal pergunta seja positivamente afirmativa, infere-se que o Cristianismo é uma forma de deísmo. O deísmo é uma corrente estritamente filosófica que atribui a manifestação de Deus à iniciativa do homem e ao uso das capacidades naturais e racionais de que dispõe para o conhecimento de Deus.

Apresentada principalmente pela Filosofia grega, tal corrente de pensamento foi, mais tarde, defendida dentro da doutrina da religião, principalmente com Thomas More (1478-1535), Herbert de Cherbury (1583-1648) e Locke (1632-1704), que colocam em contraposição a revelação histórica e a revelação natural. Neste interim Matteo Tindall (1656-1733) viu no Evangelho “uma republicação da lei da natureza” (ABBAGNANO, 2007, p. 247-260).

Pensar um Deus que se revela somente à luz da Razão, implica que Deus só tenha adjetivações racionais. Assim, o deísmo acaba por restringir os atributos de Deus àqueles que podem ser determinados pela Razão a partir da relação entre Deus e o mundo.

Ratzinger desmonta que o Cristianismo não somente optou pelo Deus dos filósofos, mas também promoveu uma metamorfose daquele conceito puramente racional. A metamorfose ocorre quando se faz a opção pelo *Logos*, ou melhor, quando acolheu em Jesus de Nazaré o próprio divino encarnado. Disso pode-se concluir que não é somente pela Razão que se pode conhecer Deus, mas também pela Revelação, ou seja, pela Fé.

Dessa forma, o Cristianismo ultrapassa qualquer tipo de deísmo quando afirma a importância da revelação como iniciativa de Deus e o esforço do homem em absorvê-la. Conhecer Deus é um processo de mão dupla. Deus revela-se e o homem pela Razão crê no

Deus revelado. O ser humano pode chegar à verdade também através da Razão. Mas a Fé é também um caminho a ser percorrido.

João Paulo II começa a encíclica *Fides et ratio*, 1998, afirmando:

A Fé e a Razão constituem como que duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de o conhecer a ele, para que, conhecendo-o e amando-o, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio (JOÃO PAULO II, 1998, §1).

A Fé decorre de um processo experiencial com aquele Deus conceitual fornecido pela Razão. Essa experiência parte de um processo de revelação: “aquele Deus que precede a natureza dirigiu-se aos homens [...] entrou na história, veio ao encontro do homem, e assim, agora, o homem pode encontrá-lo, pode-se ligar a Deus, pois Deus ligou-se ao homem” (RATZINGER, 2015, p. 20).

Por revelação, entende-se o processo em que Deus se dá a conhecer. No Antigo Testamento, revelou-se a Abraão e a Moisés e aos profetas e a tantos outros. Em Jesus Cristo, habitou a criação e manifestou todo o seu empenho pela salvação da humanidade. Nesse processo, metafísica e história se confundem, Fé e Razão se fundem e Filosofia e Teologia se assumem mutuamente. De forma muito resumida, mas certa, pode-se dizer que a aproximação de Fé e Razão contribuem para a certeza na verdade do Cristianismo. A Razão tinha Razão da existência de um Deus que a Fé crê.

Ao longo de séculos, essa união entre Fé e Razão foi defendida pelos filósofos e teólogos cristãos. Quem inaugura esse modo de pensar é a Patrística, que viu, na revelação cristã, a realização da Filosofia grega. O cristão Flávio Justino (100-165), por exemplo, entendeu que o Logos grego é o próprio Filho de Deus e que contém uma verdade que encontra cumprimento perfeito no Cristianismo.

Esse princípio, que afirma a revelação divina, sem anular a Razão humana, perdurou até a Escolástica, sendo poucas vezes colocado em dúvida. Tomás de Aquino é referência nessa defesa. Para ele o Deus da Fé supera o Deus dos filósofos, lhe adiciona algo. De início, pode parecer que Tomás negue a importância da Razão, quando, na verdade, a Fé gera uma nova imagem de Deus e consoma o Deus racional (RATZINGER, 1970).

Na Filosofia renascentista, acontece uma inversão, de modo que se afirmou que a Razão só faz transmitir e ilustrar a verdade que Deus revelou em tempos remotos. Essa inversão foi defendida principalmente por Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) e de Giordano Bruno (1548-1600) (ABBAGNANO, 2007, p. 247-260).

No início do século XVI, mais precisamente no ano de 1517, ocorre a Reforma Protestante, que causa uma desestabilização na Filosofia cristã. Vale lembrar que toda a Filosofia e Teologia Cristã estavam baseadas no modelo de sucesso proposto por Tomás de Aquino. Tinha-se claro que era possível conhecer a Deus através da Fé e da Razão. Lutero, com sua máxima *Sola fide*, estava por afirmar que só a Fé leva a Deus e nega o papel da Razão; logo, nega o papel da Filosofia.

Na polêmica protestante, tem-se uma reviravolta inesperada. Os reformadores afirmavam que somente pela Fé se conhece a Deus. Foi como voltar à estaca zero. Propõe-se uma religião apenas de revelação, desconectada da racionalidade humana e que neutraliza o seu papel real.

Na Filosofia da religião, isso é denominado teísmo, ou seja, é uma corrente, predominantemente, de fundamento religioso que atribui a manifestação divina à iniciativa de Deus. A revelação é a base do conhecimento que o homem tem de Deus, e sem ela não se pode conhecer nada sobre a divindade.

Blaise Pascal (1623-1662) é um típico defensor dessa postura quando defende que “é o coração que sente Deus, não a Razão. Eis o que é a Fé: Deus sensível ao coração, não à Razão [...] A Fé é um dom de Deus” (ABBAGNANO, 2007, p. 247-260; RATZINGER, 2006). Seguindo essa linha, admite-se que a Fé seja dom de Deus e, por isso, não pode ser solicitada ou provocada pelo homem ou pela Razão.

Immanuel Kant (1724-1804) descreve o teísmo, como a crença num Deus vivo e “num Deus cujos atributos podem ser determinados por analogia com a natureza e com fundamento na revelação”. O teísmo volta a aparecer com Antônio Rosmini (1797-1855), que introduz a ideia do ser, como revelação direta do atributo fundamental de Deus à mente do homem. Vincenzo Gioberti (1801-1852), que considera a intuição como revelação imediata de Deus ao homem e em Karl Jaspers (1883-1969) que defende que o fracasso do homem em busca de Deus é a única revelação possível (ABBAGNANO, 2007, p. 247-260).

Para os protestantes a maior contraposição entre o Deus da Razão e o Deus da Fé é que o primeiro é conhecido pela iniciativa humana, sendo que o segundo é conhecido somente pela iniciativa de Deus, em outras palavras, somente pela Graça, outra máxima luteroprotestante.

Os protestantes, na pessoa de Emil Brunner (1889-1966), ainda acusam os padres da Igreja de terem caído em um erro grotesco, terem lido o nome de Deus como um conceito. Condenando a aproximação da mensagem bíblica com as ideias neoplatônicas feitas por

Agostinho, o catolicismo é acusado de falsificar a mensagem bíblica e a revelação cristã (RATZINGER, 2006).

## 4 RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA

*O filósofo cristão [...] leva em suas mãos o Evangelho, de onde aprende não as palavras, mas sim fatos!*

(Joseph Ratzinger)

Até então, já se pôde compreender os primeiros parâmetros dessa discussão. Viu-se, em primeiro lugar, como se formou a concepção religiosa grega que, em certo momento, sofreu a ruptura da crítica dos mitos e fez nascer a Filosofia. Essa primeira informação é muito importante porque demonstra que a Filosofia nasce diretamente do confronto com a religião, não em busca de um ateísmo, mas de uma religiosidade mais próxima do real e racional.

Depois pôde-se compreender um outro processo, que foi o surgimento do Judaísmo, seu desenvolvimento e a formação do Cristianismo com o evento Jesus de Nazaré, tido pelos convertidos como o Cristo enviado do Altíssimo. Porém sabe-se que a religiosidade judaica não foi capaz de sustentar sozinha os mistérios da nova Revelação e, por isso, precisou de um apoio forte da racionalidade filosófica. Por isso, o Cristianismo é “filho” do casamento entre a Fé e a Razão. Sem essa união, não poderia ter nascido.

### 4.1 O casamento entre Fé e Razão

Joseph Ratzinger, quando trabalha a *Natureza e a Missão da Teologia*, faz notar que toda a construção teológica somente é possível a partir da união da Fé revelada com a capacidade que o ser humano possui de compreender o mundo e o que o cerca. Por isso, no Cristianismo primitivo, Fé e Filosofia estiveram estritamente em correlação. “A relação entre Fé e Filosofia parece, à primeira vista, uma questão bastante abstrata. Mas não era uma questão abstrata para os cristãos dos primeiros tempos da Igreja” (RATZINGER, 2008, p. 13).

Em verdade, para os proto-cristãos o Cristianismo é um tipo de Filosofia que põe aos olhos dos homens – pela Fé e pela revelação – todas as respostas aos mais íntimos questionamentos humanos. Ter Fé seria assumir as verdades cristãs como verdadeira Filosofia. Porém essa ‘nova Filosofia’ surge logo aos olhos com aparência de religião.

O desenvolvimento da Filosofia que parte da religião cristã acontece quando o “Evangelho” chega aos ouvidos dos filósofos e os seduz. Dentre os três primeiros grandes

filósofos cristãos, essa realidade aparece diretamente em Justino e Clemente. Justino, desiludido de várias escolas filosóficas gregas, procurando respostas para os problemas que mais o atormentavam, encontra a verdadeira Filosofia no Cristianismo. Clemente, convertido ao Cristianismo, busca rebater a ideia de que a Filosofia era algo de ruim, pois desenvolvia-se fortemente dentro do paganismo, mas cumpria com o justo querer de Deus no que tange ao uso da Razão.

Com base nesses dois pensadores, pode-se até conceber uma rixa entre helênicos e cristãos, mas nunca poderá haver discordância entre Fé e Filosofia. Afinal, a Fé parte da Revelação e a Filosofia parte da Razão. Assim como a Razão é capaz de trazer à tona as verdades do mito, a Razão também contribui com o resplandecer da Verdade de Cristo.

Justino, o mártir, ressignifica o conceito de Filosofia que carregava consigo de modo a poder elaborar a doutrina da participação “dos gregos” no *Logos*, ou seja, em Cristo. Para ele o *Logos* está em germes nos grandes pensadores e escolas filosóficas gregas e, integralmente, no Cristianismo: “Pois tudo quanto os filósofos e legisladores descobriram e proclamaram de acertado: todos esses conhecimentos e descobertas eles os conquistaram trabalhosamente, na medida em que tiveram parte no *Logos*” (JUSTINO, ano, p. 1995).

Clemente de Alexandria buscará romper a concepção de que a Filosofia, que parte da cultura pagã grega, é o resultado de uma ação diabólica. Logo, a Fé era, comumente, vista como adversária da Razão. E o contrário também se podia observar. Na verdade, Clemente dirá que a Filosofia é uma purificação do paganismo, tem uma função soteriológico e, por isso, útil também para os cristãos. Destaca-se, porém, que a Filosofia – e as outras ciências – são servas da sabedoria, isto é, da Teologia.

As contribuições de Justino e Clemente foram responsáveis por consolidar uma aliança quase que permanente entre Fé e Filosofia. No início deste tópico, o leitor observou o título “casamento entre Fé e Razão”. É preciso explicar a escolha desses termos para promover uma melhor compreensão.

Quem se casa, o faz porque fez uma experiência com outrem e encontrou neste outrem a parte que o(a) completa. Essa experiência é conduzida pelo amor. O amor faz duas pessoas totalmente diferentes se entregarem mutuamente. Assim, a Filosofia parte do amor em busca da verdade e a Teologia é a verdade encontrada no Amor. Logo, há de se concluir que Fé e Filosofia não são superiores uma à outra, mas colaboradoras mútuas.

Se, antes, afirmou-se que a Filosofia é serva da Teologia, agora, pois, afirma-se que a Teologia também pode ser auxiliar à Filosofia. O que se percebe, aqui, é que são duas áreas

do conhecimento, distintas entre si, mas só podem chegar a uma verdadeira conclusão quando unidas.

Ressalta-se, com base nos grandes filósofos cristãos, que a Fé necessita da Filosofia para gerar a verdadeira Teologia. A Teologia necessita da Razão para não ser reduzida a mera mitologia. Essa proto-conclusão pode ser confirmada e justificada através dos argumentos de Clemente, que afirma a possibilidade de uma colaboração mútua entre Fé e Filosofia que se dá de três maneiras: 1) “a Fé é o critério da verdade, pois é por meio dela que se distingue a verdade do erro nas doutrinas dos filósofos”; 2) “a Fé é uma antecipação de certas verdades ainda ignoradas pela Razão. É à luz da Fé que esta chega ao saber” 3) “a Fé atinge sua perfeição na gnose, que ultrapassa a Fé” (BOHERNER; GILSON, 2008, p. 38-39).

Ao longo da história da Filosofia cristã, a relação entre Fé e Filosofia foi quase sempre unânime. A maioria dos filósofos admitiu que, quando caminham Razão e Fé juntas, é possível conhecer a verdade. Porém, também majoritariamente, creditou-se a Fé como superior à Filosofia. João Scoto Erígena afirmou o primado da Fé e a autoridade da Razão na busca do conhecimento. Na verdade, Erígena está por afirmar que a Razão não pode se curvar perante qualquer autoridade humana, exceto à Fé, que é participação divina na Razão humana.

Anselmo de Cantuária afirmou, outrora, a precedência da Fé sobre a Razão, de forma que só se poderá chegar às verdades divinas quando a Razão se submeter à Fé. Remete-se ao profeta Isaias que afirma “se não o credes, não vos mantereis firmes” (Is 7, 9b), adotando tal premissa como seu método:

Não me atrevo, Senhor, a penetrar na tua altura, porque não lhe comparo, de modo nenhum, a minha inteligência. Mas desejo reconhecer um pouco a tua Verdade, que o meu coração crê e ama. Na verdade, não procuro antes compreender para crer, mas creio para compreender. Pois também creio nisto: “se não acreditar, não compreenderei” (ANSELMO, 2008, p.11).

A mais nítida distinção entre Filosofia e Teologia encontra-se certamente em Tomás de Aquino, mas, ao mesmo tempo, defenderá a cumplicidade de ambas. Ingênuo seria dizer que Tomás tenha sido o primeiro a realizar essa distinção, afinal, nem sempre, essa distinção foi bem delimitada. Para o Aquinate, a Filosofia e a Teologia se diferem por sua finalidade e seus métodos.

Enquanto a Filosofia se vale da Razão para chegar às verdades do mundo, a Teologia busca suas verdades a partir da Revelação. Logo, o filósofo investiga algo no mundo dado independente de todas as coisas, ao passo que o teólogo sempre observa o objeto à luz de

Deus, como manifestação das qualidades divinas. Logo, ao contrário da Filosofia, a Teologia busca suas respostas a partir de algo pré-definido pela Revelação.

No capítulo quarto da segunda parte da *Summa contra Gentiles*, ao discorrer sobre como o filósofo e o teólogo consideram as criaturas de forma distinta, Tomás afirma que é possível encontrar problemas comuns na Filosofia e na Teologia (por exemplo, o ser de Deus), mas o método utilizado será distinto:

O filósofo deduz os seus argumentos partindo das próprias causas; o fiel, porém, da causa primeira, mostrando que assim é porque foi revelado por Deus ou porque redundando na glória de Deus ou porque a glória de Deus é infinita (TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 175).

Daqui, decorre a ideia de que a Teologia é uma ciência mais perfeita do que a Filosofia, pois, ao passo que a Filosofia parte das criaturas para chegar até Deus, a Teologia faz o caminho inverso e “não considera as criaturas senão enquanto ordenadas para Deus, primeiramente, considera-se Deus e, após, as criaturas” (TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 176).

Ao mesmo tempo que Tomás de Aquino defende uma precisa distinção entre Filosofia e Teologia, defende ainda que existe uma perfeita harmonia entre Fé e as ciências (que provém da Razão), porque Fé e Razão são dons de Deus aos homens. Se Deus não se revela, não podemos conhecê-lo; se Deus não desse ao homem a racionalidade, nada poderia nos conhecer. Trata-se aqui de uma questão bastante epistemológica: o conhecimento vem de Deus, pela revelação ou pela Razão.

Por isso, a verdade da Razão natural não é contrária à verdade da Fé cristã:

Embora a supracitada verdade da Fé cristã exceda a capacidade da Razão humana, os princípios que a Razão tem postos em si pela natureza não podem ser contrários àquela verdade. É certo que são veríssimos e que foram colocados na Razão pela natureza, de modo que nem se pode cogitar que sejam falsos. Nem tampouco é permitido pensar ser falso o conteúdo da Fé, já que com tanta evidência recebeu a confirmação divina (TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 28).

Assim, perceptível é a necessidade de cooperação mútua, harmonia e interdependência entre Fé e Razão, entre Filosofia e Teologia. Em suma, a Filosofia tem grande valor junto à Teologia. Não se pode crer em algo que fuja à Razão, e se se crê, é porque foi revelado por Deus (TOMÁS DE AQUINO, 1990).

Sobre a Filosofia, Ratzinger afirma:

Filosofia é a Razão pura procurando responder as questões últimas da realidade. Conhecimento filosófico é somente o conhecimento a que se pode chegar pela Razão como tal, sem se recorrer à revelação. Sua certeza provém unicamente do argumento, e suas afirmações valem tanto quanto os argumentos (RATZINGER, 2008, p. 15-16).

E sobre a Teologia, afirma:

A Teologia, ao invés, é a realização compreensiva da revelação de Deus; é a Fé em busca de compreender. Por conseguinte, ela própria não encontra seus conteúdos, mas os obtém da revelação (RATZINGER, 2008, p. 16).

Nas expressões consagradas do bispo de Hipona, encontram-se essas mesmas definições, porém, com timidez e acanhamento. A Filosofia faz o movimento de “*Intellige ut credas*” (compreender para crer) ao passo que a Teologia necessita do “*crede ut intelligas*” (crer para compreender).

#### 4.1.1 A crise moderna

A Filosofia moderna surge dentro de uma profunda negação dos padrões escolásticos de pensamento. Sabe-se que, durante os mil anos de Idade Média, tudo esteve tão estritamente ligado com a religião que chegava a causar certa sensação de dependência. O Renascimento ocorreu entre meados do século XIV e o fim do século XVI, quando se buscou retornar as referências do pensamento clássico como forma de “libertação” dos padrões religiosos da época.

A reivindicação pela valorização da racionalidade era uma realidade; porém, sabe-se que a Filosofia cristã foi um período de extrema paixão pela Razão, de constante busca pela racionalidade. Durante o renascimento, surgiu uma tendência antropocentrista, ou seja, que coloca o ser humano no centro das discussões, em oposição ao teocentrismo. Nesse processo, o ser humano foi revestido de uma nova dignidade e colocado no centro da Criação.

Um dos primeiros a chamar a Idade Média de Idade das Trevas foi Francisco Petrarca (1304-1374), um dos precursores do humanismo. O poeta tentou compreender toda a civilização do mundo antigo de forma individual, sem as interpretações cristãs. Ao contrário do que parece, foi um cristão devoto e tentou dirimir o conflito entre a realização do potencial humano e a Fé religiosa. Em seu pensamento, influenciado por Cícero e Santo Agostinho, desenvolveu ideias sobre o relacionamento do homem com Deus.

Os Humanistas do Renascimento redescobriram as obras clássicas latinas e gregas e enfatizavam a dignidade da humanidade: o intelectualismo passou a ser dedicado ao estudo do ser humano, e não mais à Teologia e Lógica. Os humanistas davam importância aos assuntos temporais e pessoais em vez de enxergarem o mundo como um portal para a pós-vida cristã. Um novo senso crítico surgiu, que valorizava a contribuição dos antigos gregos, mas que também preparava o terreno para o nascimento da Filosofia Moderna.

René Descartes, pai do pensamento moderno, revolucionou a Filosofia com seu método, que parte do abandonando do conhecimento anterior e de forma lógica e ordenada reconstrói os saberes com base na Razão humana. Sua primeira descoberta foi o *cogito ergo sum* que lhe dá possibilidade de provar a existência de Deus e da alma humana.

No que se refere à epistemologia, há três linhas importantes representadas aqui por três ilustres filósofos: 1) O racionalista francês René Descartes acreditava que a Razão é a única fonte do conhecimento humano; para ele devem-se rejeitar as informações advindas dos sentidos porque podem ser fontes de erro ou enganosas; 2) O empirista inglês John Locke acreditava que o ser humano nasce como uma folha em branco e que, ao longo de suas experiências, vai ajuntando conhecimentos; 3) Com base na polêmica entre empiristas e racionalistas; o alemão Immanuel Kant, propôs que os conhecimentos podem ser advindos tanto da Razão quanto da experiência.

O filósofo cristão Blaise Pascal (1623-1662) defendeu o papel da Revelação, que, sendo o ser humano limitado, sua Razão não pode chegar a verdade sobre certos assuntos (a existência de Deus é um deles).

A questão política também recebeu muita atenção dos pensadores modernos: 1) Nicolau Maquiavel (1469-1527), por exemplo, contribuiu para separar a política da ética, e sugerir que o príncipe pode até agir mal se for em vista do bem comum; 2) Jean Bodin (1530-1596), por sua vez, sugeriu que os reis possuem direito divino e que o governante único representa Deus na Terra; 3) Thomas Hobbes (1588-1679) e Rousseau (1712-1778) defenderam a teoria do “contrato social” como instância que garante a ordem social; 4) Montesquieu (1689-1755), defendeu a democracia e sugeriu a instauração de três poderes (executivo, legislativo e judiciário) como forma de proteção às liberdades individuais e à precaução de abusos por parte dos governantes; 5) Adam Smith (1723-1790) foi o principal teórico do liberalismo econômico, que defende uma economia baseada na lei da oferta e procura.

Na questão das ciências, surgiu Nicolau Copérnico (1473-1543), que provocou um movimento que, hoje, é conhecido como Revolução Copernicana, que propôs a o modelo do

heliocentrismo como substituição à teoria bíblico-científica do geocentrismo. Mais tarde, Galileu Galilei (1564-1642), criador do método experimental, com base em suas observações, pronunciou-se publicamente favorável ao heliocentrismo e, por isso, foi forçado pela Inquisição a retratar-se publicamente, e proibido de ensinar.

No que tange à Teologia, no início do século XV, mais precisamente no ano de 1517, ocorre a Reforma Protestante, que causa uma desestabilização na Filosofia cristã. Devemos lembrar que toda a Filosofia e Teologia cristã estava baseada no modelo de sucesso proposto por Tomás de Aquino. Tinha-se claro que era possível conhecer Deus através da Fé e da Razão.

Lutero, com sua máxima *Sola fide*, estava por afirmar que só a Fé leva a Deus negando, assim, o papel da Razão, e, por conseguinte, o papel da Filosofia. Na polêmica protestante, há uma reviravolta inesperada. Os reformadores afirmavam que somente pela Fé se conhece Deus. Foi como voltar à estaca zero. Propondo-se uma religião apenas Revelação e desconectada da racionalidade humana.

Estava decretada a crise do pensamento cristão. Tudo o que, outrora, esteve definido, agora, poderia ser criticado e repensado. Cabe, agora, aos que comungam com a Fé propor um modo de conciliação entre essas novas teorias e aquelas verdades irrefutáveis da Revelação.

#### 4.1.2 Implicações da Reforma Protestante

A reforma protestante foi, de início, um movimento de mudanças internas da Igreja. O monge agostiniano alemão Martinho Lutero publicou em 31 de outubro de 1517 as famigeradas *95 teses* que, no geral, não têm nada de anticatólicas. As teses se concentram em debater sobre o comércio de indulgências em prol da construção da atual Basílica de São Pedro.

O fato é que a comoção e os interesses adentraram à discussão e acabaram por gerar uma forte aversão ao papado e ao catolicismo consolidado. A religião cristã, até então, muito influenciava na vida cotidiana, na política e na economia. Para a classe burguesa em ascensão, era o momento ideal de promover uma nova forma de religiosidade que estimulasse uma abertura às ideias sociais e econômicas renascentistas.

Ao ler as teses de Lutero, pode-se perceber uma defesa incessante de três instancias importantes: 1) o Evangelho, que deve ser pregado como única forma de Salvação; 2) a Igreja, como coletividade dos responsáveis pela pregação e não como instrumento de exploração

econômica; 3) o papado, que goza do poder vicarial de Cristo na Igreja, porém sem o poder das chaves, hoje, infalibilidade papal (LUTERO, 1984).

Com o passar do tempo, Lutero foi incrementando a sua crítica, construindo argumentos que, cada vez mais, se distanciaram do catolicismo. Resumidamente, a Teologia protestante de Lutero pode ser descrita em cinco pontos essenciais, que, em certa medida estão correlacionadas.

A premissa *sola fide* refere-se diretamente à doutrina da Justificação, ou seja, como o homem alcança a salvação. Para Lutero, a Fé terá papel fundamental. Não se trata aqui de uma clara objeção à Razão, mas sim de preferência da Fé em detrimento das obras que o homem pode fazer (obras de caridade).

Biblicamente, essa questão já é bastante complexa. Duas passagens parecem contradizer-se mutuamente. A primeira pode ser encontrada na literatura Paulina, e a segunda observada na Epístola de Tiago. Eis, pois, esses argumentos: 1) Ensina São Paulo: “[...] eu não me envergonho do Evangelho: ele é força de Deus para a salvação daquele que crê [...]. Porque nele a justiça de Deus se revela da Fé para a Fé, conforme está escrito: *o justo viverá da Fé*” (Rm 1,16-17) e em outra passagem completa “Pela graça fostes salvos, por meio da Fé, e isso não vem de vós, é dom de Deus; não vem das obras [...]” (Ef 2,8-9); 2) Diz São Tiago: “[...] se alguém disser que tem Fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a Fé pode salvá-lo? [...] Assim também a Fé, se não tiver obras, está completamente morta” (Tg 2,14-17).

O Cristianismo primitivo sempre deu muito valor às obras de caridade, mas também às obras espirituais. Para o cristão dos primórdios, a Fé precisa frutificar. Ter Fé sem obras é fechar-se a possibilidade de mudar o mundo. O luteranismo, surgido da crítica às práticas externas (orações e indulgências) da religião, terá, nessa máxima, o argumento para lutar contra as práticas simoníacas de certas alas da Igreja. Lutero, como um amante dos escritos paulinos, ficará com a afirmação de que somente a Fé basta para que o homem encontre salvação. Para ele, Deus faz ser Justo aquele que tem Fé:

“Justiça”, então, é essa Fé, e significa justiça de Deus, ou que vale perante Deus, uma vez que ela é dádiva que Deus concede e que dá à pessoa a disposição de dar a cada um o que lhe é devido. Pois, através da Fé, a pessoa se torna sem pecado e ganha vontade de cumprir os mandamentos de Deus, com o que ele dá glória a Deus e lhe paga o que lhe é devido. E às outras pessoas ela serve de bom grado onde puder, e com isso também paga a cada um (LUTERO, 1984, p. 185).

Enquanto a tradição reformada dirá que a Fé produz a salvação e obras boas em favor do homem, a tradição católica manter-se-á firme na ideia de que a Fé presentificada nas obras, garante ao homem a sua salvação. Somente no final século XX, a doutrina da justificação foi resolvida de forma conjunta entre as confissões luteranas e a Igreja Católica. Em suma, luteranos aceitam que a Fé gera, no homem, uma vida nova capaz de realizar obras magnificas em favor da humanidade e católicos aceitam que só a Fé basta para garantir a salvação, porque, quando o crente coopera para sua justificação, o faz por força da graça.

A premissa *Solus Christus*, que evoca a Cristo como único mediador entre Deus e os homens, será uma crítica ao ‘sacerdotismo’ católico. Enquanto o catolicismo preserva uma estirpe sacerdotal e consagrada como mediadores da graça e do perdão, Lutero defenderá um sacerdócio aos batizados. O clero Luterano é mero servidos da Palavra e tudo o que faz é reflexo das obras de Cristo descritas nas Escrituras.

Talvez esse princípio seja o que menos tenha implicações filosóficas. Porém, influencia diretamente na vivência dos sacramentos da Fé, principalmente na reconciliação dos fiéis com Deus. Protestantes confessam-se diretamente com Deus e recebem Dele o perdão pela simples repetição das palavras de Cristo: “teus pecados estão perdoados” (Lc 5,20). Já a tradição católica permanecerá firme a um mandato de Jesus aos Apóstolos que ‘institui’ ao sacerdote e à Igreja o papel de perdoar os pecados em seu nome: “Aqueles a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados; aqueles aos quais retiverdes ser-lhes-ão retidos” (Jo 20,23).

Outro ensinamento que se volta à soteriologia protestante é o *Sola gratia*, ao afirmar que a Salvação é um movimento divino e favor imerecido de Deus. Ou seja, nem um crente, por melhor que seja, será, merecedor da salvação. É uma espécie de crítica à Teologia meritocracia que prevê que as boas obras e as práticas de piedade poderiam conquistar a salvação a quem as vive.

Certamente, é um exagero pretender afirmar que o catolicismo prega que é possível ‘comprar’ a salvação através das suas obras e práticas. Os reformadores, com tal crítica, pretenderam afirmar radicalmente: ‘Deus é o único ator na graça’, ou seja, a graça é eficaz independente da cooperação do ser humano; e que o crente não pode cooperar para obter maiores graças para si.

A Igreja Católica manteve-se firme na opinião de que a Graça salva a criatura, quando esta se abre para a ação de Deus. Parece ser um caminho de mão dupla que exige a liberdade do homem em receber a salvação. Lutero parece aí negar a participação do homem na salvação de si mesmo e negar a afirmação icônica de seu patrono Santo Agostinho: “Quem

te criou sem ti, não te salvará sem ti” (AGOSTINHO, *Sermones*, 169, tradução nossa). Assim como a existência do pecado pressupõe a livre decisão do homem, a salvação também necessitará dela.

Uma última máxima da Teologia protestante é o “*Soli Deo gloria*”, ou seja, a premissa de que A Deus, e somente a ele, deve ser dada toda a glória. Os reformadores acreditavam que nenhum ser humano é digno de glória, seja ele um ‘santo’ ou o papa. A glória deve ser dada a Deus porque é ele que santifica todas as coisas e todas as pessoas.

Tal doutrina é pouco importante para esta pesquisa, mas é um princípio fundante da condenação do culto aos santos. Biblicamente, os reformadores atêm-se à frase de Pedro, dita a Cornélio: “levanta-te, pois eu também sou apenas homem” (At 10,26) e ao exemplo que Paulo e Barnabé dão ao rejeitar os sacrifícios que lhe foram oferecidos, em Listra, como se fossem Deuses (At 14,8-18).

Atualmente, esse princípio gera dificuldade de diálogo entre as denominações cristãs pelo preconceito protestante às representações artísticas do divino e dos santos, bem como a não compreensão da noção católica de veneração, que difere totalmente do conceito de adoração. O catolicismo faz uma distinção grande entre adoração e dar glórias (veneração) ou admiração dos santos.

Deixou-se para dizer por último sobre o a característica mais interessante da Teologia da Reforma, que é o apego às Escrituras Sagradas, isto é, à Bíblia. O grito *Sola Scriptura* será o fundamental argumento contra a autoridade magisterial da Igreja. A verdade revelada está escrita na Bíblia e não necessita de nenhum mediador, além de Cristo, para interpretá-la. Aqui, Cristo torna-se o único intérprete verdadeiro da Palavra: “Jesus respondeu: Está escrito: Não só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus” (Mt 4,4).

As Sagradas Escrituras surgem, pois, aos reformadores, como única palavra verdadeiramente inspirada por Deus e fonte única da doutrina cristã. Ao passo que, no Cristianismo tradicional, a Igreja é a única que goza da inerrância na interpretação bíblica, Lutero conclama à livre interpretação da Bíblia.

Ratzinger, ao se referir ao conterrâneo revoltoso, faz a seguinte observação:

Seu grito de batalha *sola scriptura* não foi só uma declaração de guerra contra a interpretação clássica da escritura pela tradição e o magistério da Igreja; foi também uma declaração de guerra à escolástica, ao aristotelismo e ao platonismo na Teologia (RATZINGER, 2008, p. 17).

Pode parecer, de início, que Lutero credite ao homem uma prerrogativa de interpretação bíblica, mas, na verdade, está por negar a capacidade humana de adentrar na Verdade divina, pela racionalidade. Agora, com a Reforma, a Palavra de Deus pode ser interpretada porque se supervalorizará a revelação pessoal e individual. O homem só pode ter contato com Deus e conhecimento dele através da Revelação.

Para um protestante, o Evangelho faz-se esfacelado quando sua mensagem é misturada com as definições da Filosofia. Para Lutero, conciliar a Filosofia e a Teologia é destruir a mensagem da Graça e o núcleo do Evangelho (RATZINGER, 2008). Se só da Escritura se conhece a verdade, Deus só pode ser conhecido pela letra. A Palavra se torna prerrogativa fundamental para a teologização da Fé.

Obviamente, Lutero não partiu somente de seus próprios ideais, mas encontrou fundamento de sua tese na visão de Tertuliano, um gentio convertido ao Cristianismo que foi “adversário irreduzível da Filosofia grega” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 131) com base na *regula fidei*, buscou a pureza da Igreja.

Para Tertuliano somente a Fé conduz à verdade e a Filosofia, quando inserida na Fé, conduz à heresia; ao passo que Abraão é o patriarca de Fé, os filósofos são os patriarcas dos heréticos. Seus argumentos podem ser sintetizados em três pontos: 1) Não há lugar para a Filosofia no Cristianismo: A Fé e a Revelação são suficientes para dar a conhecer as verdades necessárias. “Qualquer operário já encontrou a Deus e dá testemunho dele, respondendo por suas ações a todas as perguntas que se lhe possam fazer a respeito de Deus” (TERTULIANO, *apud* BOEHNER; GILSON, 2008, p. 133); 2) A Filosofia é supérflua e perigosa a Fé, por ser contrária a Fé cristã. Aqueles que, pelas vias da Filosofia, concordam com os cristãos, cometeram, no muito, um erro feliz; 3) Fé e Filosofia são contraditórias. “Não se pode afirmar, porém, que admita uma contradição entre Fé e Razão, se bem que suas expressões pareçam insinuá-las” (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 133).

Em *De Praescriptione Hereticorum*, Tertuliano assume uma posição radical ao condenar a Filosofia. Para ele, a Filosofia é fruto dos engenhos da sabedoria humana, e aos olhos de Deus não passa das formulações dos estultos. Filosofia é a sabedoria profana e base de todas as heresias. Desconjurando os hereges, brada:

Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a Academia com a Igreja? Ou os hereges com os cristãos? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão, que nos ensina a buscar o Senhor na simplicidade do coração. Que inventem, pois, se o quiserem um cristianismo de tipo estoico, platônico e dialético! Quanto a nós, não temos necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho. Nós possuímos a Fé e

nada mais desejamos crer. Pois começamos por crer que para além da Fé nada existe que devamos crer (TERTULIANO, *apud* BOEHNER; GILSON, 2008, p. 138).

De forma geral, a Teologia protestante sente-se ameaçada pela Razão humana, que chega a ser uma espécie de anticristo. Vista pela ótica luterana, a “Filosofia é pura destruição da Teologia” (RATZINGER, 2008, p. 18). Na atual Teologia protestante, essa rivalidade foi ainda mais acentuada com as contribuições de Karl Barth. Para este último, a única Razão para não ser católico é o apego que o catolicismo tem à Razão e seu apreço pela Filosofia (RATZINGER, 2008).

Ratzinger, ao comentar o preconceito protestante para com a Filosofia unida à Teologia na *analogia entis*, afirma sobre seu conterrâneo:

Contra essa continuidade entre a busca filosófica das razões últimas e a apropriação teológica da Fé bíblica, ele opõe a descontinuidade radical: a Fé, segundo ele, desmascara como de ídolos todas as imagens de Deus criadas pelo pensamento. Ele não vive da ligação, mas do paradoxo. Concebe o Deus inteiramente diferente, que não deve desenvolver-se a partir do nosso pensamento nem ser por ele ameaçado (RATZINGER, 2008, p. 18).

Em *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Joseph Ratzinger explica que os protestantes, na pessoa de Emil Brunner, ainda acusam os padres da Igreja de terem caído em um erro grotesco, terem lido o nome de Deus como um conceito. Condenando a aproximação da mensagem bíblica com as ideias neoplatônicas feita por Agostinho, o catolicismo é acusado de falsificar a mensagem bíblica e a revelação cristã (RATZINGER, 2006).

Do mesmo modo que a modernidade fez a religião se distanciar da Filosofia, a Filosofia tentou afastar-se de toda e qualquer aproximação com a Teologia. A guerra que a modernidade instaurou entre a Filosofia e a Teologia. Armadas mutuamente, Fé e Filosofia travam uma batalha insaciável:

[...] a Filosofia defende-se contra os dados do pensamento constituídos pela Fé; na pureza e liberdade do seu pensamento, ela sente-se prejudicada por eles. A Teologia defende-se contra os dados do conhecimento filosófico, vendo neles uma ameaça à pureza e novidade da Fé (RATZINGER, 2008, p. 18).

Criticamente, nosso ilustre teólogo e defensor da racionalidade na Teologia, pergunta-se: Como poderia o pensamento filosófico não manter relação com a Fé e a religião, se isso aconteceu desde Platão?

Aqui, encontra-se a justificativa que fez perceber, ao longo de séculos, que a Filosofia é, por sua vez, nascida da religiosidade, e fez com que essa se purificasse e se evoluísse, aprimorando-a. A Filosofia fez brotar da Filosofia grega as verdades pregadas pela Fé cristã. Na primeira, o *Logos* não estava integralmente porque o mundo não havia conhecido o *Logos* Encarnado.

Neste último, a Filosofia encontrou a plena verdade e pode comprovar com juízo de fato aquelas ideias simples e tímidas encontradas pelos proto-filósofos. Por isso, “a Teologia, não pode evitar comportar-se filosoficamente” (RATZINGER, 2008, p. 18). Para Ratzinger, uma Filosofia, que se abstenha de um diálogo crítico com a religião, acaba por sucumbir-se como tal.

A crise da Filosofia, em Joseph Ratzinger, provoca também a crise da Universidade:

A Filosofia pode tentar ser ela própria inteiramente “positiva”; mas com isso ela se extingue como Filosofia, e a questão da verdade, que um dia foi responsável pelo surgimento da Universidade, passa a ser relegada como não-científica. Mas como não se pode por muito tempo viver exclusivamente do positivismo, é oferecido uma saída diferente: a verdade não é a medida do Homem, é o seu produto. Ela é substituída pela comprovação, pelo resultado. Agora a verdade também pode ser produzida “cientificamente”; ela está na prática que produz o futuro. Quando o método é desenvolvido como forma de configurar o futuro, a verdade passa a ser método. A situação que daí resulta para o cristão individual foi escrita por Albert Görres com estas palavras: “Eu escolho o coquetel de plausibilidade que mais me agrada. Os cristãos que estão firmes em sua Fé muitas vezes são por eles próprios e pelos outros vistos como megalomaniacos ou arrogantes vítimas de um complexo de infalibilidade” (RATZINGER, 2008, p. 66-67).

Não cabe aqui deter-se sobre a crise da Universidade, mas sobre como a Filosofia, longe das verdades da religião, acaba por se autodestruir. Do mesmo modo, quando a Teologia se comporta dessa maneira, acaba por rebaixar-se. Foi dessa forma, também, que a Teologia científica foi reduzida à uma Teologia histórica (RATZINGER, 2008).

Esse teólogo observa a curiosa constatação de que “nem Lutero nem Barth puderam suprimir o pensamento filosófico e a herança filosófica, e a Teologia evangélica é pelo menos tão fortemente determinada pelo intercâmbio com a Filosofia quanto a Teologia católica” (RATZINGER, 2008, p. 19). Por isso, é que a rejeição dos protestantes não se direciona à Filosofia como um todo, mas sim à metafísica. “A atitude antimetafísica de Lutero permanece ainda substancialmente presa à escolástica da Idade Média tardia, que erro o que ele conhecia” (RATZINGER, 2008, p. 19), ou seja, nos padrões platônicos e aristotélicos, que a cristandade fez a gentileza de “rebatizar”.

### 4.1.3 A defesa da metafísica

Ao criticar a Metafísica, a Filosofia se distancia cada vez mais da ontologia e com ela cai toda a base conceitual da própria ideia de Deus. A posição de Ratzinger será clara para defender a Metafísica, pois “a questão da Metafísica não pode ser excluída da questão filosófica sendo degradada a um resquício helenístico” (RATZINGER, 2008, p. 20). Porém a Teologia e Metafísica são coisas totalmente diversas.

Antes de diferenciá-las, é preciso lembrar que “Existem dois tipos de Teologia: a Teologia natural e a Teologia dogmática. A primeira é um ramo da Filosofia; é como o último capítulo da metafísica” (ADLER, 1954, p. 297). Segundo Boehner e Gilson, a Metafísica se diferencia da Teologia em três pontos, a saber:

#### 1) Pelos objetos:

O conjunto dos objetos da Teologia é a totalidade das coisas e dos sinais (sacramentos), o da metafísica, ao invés, é apenas a totalidade das coisas. A Teologia estuda o seu objeto do ponto de vista da Revelação e da Redenção, vindas de Cristo; A metafísica examina-o sob o aspecto do ser absoluto de que tudo depende (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 415).

#### 2) Pela origem do seu conhecimento:

Ao passo que a Teologia deve sua origem à revelação divina, sendo por isso uma ciência da Fé, a metafísica, baseia-se na Razão humana e naquilo que nos é revelado pelas próprias coisas (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 416).

#### 3) Pelo grau de certeza:

A certeza puramente científica (“*certitudo speculationis*”) produzida pela Metafísica é maior e mais firme que a da Teologia, não porém a certeza de convicção (“*certitudo affectionis*”) (BOEHNER; GILSON, 2008, p. 416).

Não se pode esquecer ainda de Duns Escoto, que distingue entre uma “Teologia em si” e uma “Teologia em nós”. Ele afirma: “Teologia em si é, pois o conhecimento atingível por um intelecto proporcionado ao objeto teológico, ao passo que a nossa Teologia é o conhecimento acessível ao nosso intelecto limitado (DUNS ESCOTO, *apud* BOEHNER; GILSON, 2008, p. 492). O Doutor Sutil trabalha ainda sobre os objetos supremos da Metafísica problematizando as opiniões de Avicena, que defende ser o ‘ser’ e Averróis, que defende ser Deus.

Joseph Ratzinger retoma a classificação de Marcus Teneius Varro e a posterior colocação da Teologia cristã como Teologia natural e afirma que a Teologia filosófica é determinada pela realidade do divino frente ao homem, ao contrário da Teologia mítica e política, que se determina pelo exercício de um culto humano.

Para Ratzinger, “o Deus mudo e inapelável dos filósofos se fez e Jesus Cristo um Deus que fala e que escuta” e com isso defende o elo criado por Agostinho entre o neoplatonismo e a revelação bíblica. Disso decorrem três pontos: 1) A apropriação da Filosofia executada pelos apologistas não era outra coisa que uma complementação no processo da pregação do Evangelho ao mundo dos povos. Logo, sem a contribuição da Razão, o Evangelho não teria chegado aos outros povos, senão aos hebreus. 2) A verdadeira experiência cristã não pôde ocorrer, senão utilizando-se deste elo com que a humanidade havia captado de antemão, pela Razão, acerca do absoluto. 3) O absoluto conhecido pela suspeita racional é o absoluto que fala em Jesus Cristo, que é Palavra (logos) e pode ser apelado.

Com essa reaproximação entre Fé e Filosofia, não quer dizer que ambas sejam, para o cristão, uma só. A Filosofia não se transformou em Fé, ela continua sendo o que sempre foi. Assim, conclui-se que a apropriação dos apologistas e dos padres da Igreja do conceito filosófico de Deus é, sem dúvida, legítimo. Em suma, pode-se ater às bem colocadas palavras de Ratzinger:

[...] a Filosofia, como tal, não pode renunciar à ontologia, e que a Teologia não é menos dependente dela. Excluir a ontologia da Teologia não liberta o pensamento filosófico, antes o paralisa. Suprimir a ontologia da Filosofia não purifica a Teologia, mas antes, retira-lhe o chão de debaixo dos pés. À comum oposição contra a metafísica que hoje parece ser a verdadeira ligação entre filósofos e teólogos, foi necessário contrapor que ambas estão indissolúvelmente ligadas a esta dimensão do pensamento, e indissolúvelmente interligadas entre si (RATZINGER, 2008, p. 20-21).

Assim, “o filósofo que deseje, realmente, chegar até as raízes não pode se desfazer do agulhão da pergunta sobre Deus, da pergunta sobre a origem e do destino do ser em si” (RATZINGER, 2008, p. 20).

Até então, fez-se um extenso exame de como Fé e Filosofia se relacionaram. Na época da mitologia, a Fé mítica era, propriamente, a racionalidade do homem. A cultura grega, baseando-se no mito, pôde evoluir para um pensamento racional e composto de verdadeira sistematicidade. A Filosofia nasceu do mito, que por ela foi sufocada, porque tudo aquilo que não possui racionalidade não tem por que existir.

A Filosofia tornou-se a portadora da Razão absoluta, mas nem por isso negou o sentido transcendente. Desde os pré-socráticos até Platão e Aristóteles, sempre foi possível compreender o transcendente e produzir uma Teologia natural, fruto do esforço do homem que busca conhecer aquilo que o ultrapassa. Com o advento de Cristo, a Teologia natural da Filosofia pôde, novamente, evoluir. A ela assomaram-se as verdades que o *Logos* encarnado revelou.

Com a crítica dos revoltosos protestantes, a Fé cristã e a Teologia e Filosofia cristã sofreram um grande ataque. Aquilo que a Revelação antes fazia evoluir, na Reforma, era negado e, como vimos, conseqüentemente se autonegava.

## 4.2 Fé e Razão

### 4.2.1 O Deus da fé e o Deus dos Filósofos

*Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, ou, na versão hispânica que tivemos contato *El Dios de la Fe y el Dios de los filósofos*, Ratzinger publica, em 1960, sua aula inaugural na Universidade de Bona (24 de junho de 1959). O opúsculo conta com uma introdução em que o autor faz levantar a questão sobre o relacionamento do Deus da Fé e do Deus dos filósofos, perguntando-se se se excluem um ao outro; e dois pequenos pontos de discussão: o primeiro destinado a observar o problema e a contrariedade das teses de Tomás de Aquino (1225-1274) e o teólogo calvinista Emil Brunner (1889-1966); e o segundo destinado a propor uma solução para o problema e propor uma unidade de relação entre filosofia e fé.

Tomás defende que a fé não contradiz a doutrina filosófica, mas que a Teologia deve procurar uma nova imagem de Deus, que seja mais elevada do que àquela pensada pela Filosofia, pois, mesmo que o Deus da fé e o Deus dos filósofos se distingam entre si, “a fé cristã em Deus aceita em si a doutrina filosófica de Deus e a consoma” (RATZINGER, 2006, p. 13, trad. nossa), ou seja, vai além superando-a.

Ao contrário, porém, Brunner faz questão de lembrar que a Filosofia busca tão somente conceituar Deus, mas não o nomear, como acontece na Revelação Bíblica (Ex 3,14 e Jo 17). Deus revelou-se com um nome determinado, Deus mesmo é um particular e não um conceito. Para o teólogo calvinista, nome e conceito são diversamente contrários e a Filosofia não pode ter lugar na Teologia, condenando assim “o elo estabelecido por Agostinho entre

ontologia neoplatônica e conhecimento bíblico de Deus” (RATZINGER, 2006, p. 18, trad. Nossa).

Como solução, Ratzinger esclarece o conceito de Deus alcançado pela filosofia grega e pelos estoicos; e retoma a designação de Marcus Terentius Varro (116 – 27 a.C.) dos três tipos de teologia: a mítica, a política e a natural. Enquanto as duas primeiras tratam das instituições humanas (mito e estado), a última versa diretamente sobre a natureza de Deus. Para Ratzinger, a fé utiliza-se do conceito de Deus adquirido pela Filosofia e ousa afirmar que este absoluto é apelável e acessível na pessoa de Jesus Cristo (RATZINGER, 2006). Diferença e harmonia são os atributos que transparecem da relação entre Filosofia e fé.

#### 4.2.2 Introdução ao Cristianismo

Em 1968, quando já professor em Tübingen, Ratzinger publica as preleções do seu curso de verão de Teologia Dogmática ministrado em 1967, com um título bastante chamativo: *Introdução ao Cristianismo*, no original alemão, *Einführung in das Christentum*, apresentando uma "cristologia narrativa", que se remete a ver na Igreja o lugar da fé. Na obra, Ratzinger apresenta uma primorosa explicação do Símbolo Apostólico, voltado às questões mais urgentes da atualidade. Essa é sua mais notável obra porque critica, duramente, a forma com que a modernidade se contenta em observar a realidade com padrões estritamente científicos e se esquece de buscar a essência do próprio ser.

Ratzinger defende que a fé é uma “opção pelo invisível como mais real do que o visível” (RATZINGER, 1970, p. 39-40). A estrutura da obra conta com uma longa introdução acerca da fé no mundo hodierno e sua vivência no interior da *ἐκκλησία*. E de três partes. A primeira que se refere, diretamente, ao tema “Deus”; a segunda sobre “Cristo” e a terceira sobre o “Espírito e a Igreja”.

O tema ‘Fé e Razão’ não aparece diretamente, mas está englobado no seu processo discursivo. Perguntando: “quem vem a ser ‘Deus’, afinal?” (RATZINGER, 1970, p. 65) faz um esforço de retomar a relação do homem com a divindade e o percurso dos “três grandes caminhos da história humana na questão de Deus” (RATZINGER, 1970, p. 66): o monoteísmo, o politeísmo e o ateísmo, passando pelo reconhecimento de ‘um Deus’ até chegar na revelação bíblica sobre Deus, identificando aí duas importantes opções judaicas à constituição de sua teologia (ontologia divina): a unicidade e a personalidade de Deus, expressas na revelação do seu nome.

Em seguida, ao deter-se em examinar a Deus da Fé e o Deus dos Filósofos, Ratzinger constata que o Cristianismo precisou superar a mitologia e constituir-se através de uma proposta de divindade acessível ao racional e optar pelo Logos, razão criadora observada em Cristo, eis aí outras duas opções filo-teológicas do conceito de Deus cristão (RATZINGER, 1970).

Ao lado da união entre Deus da fé e Deus dos filósofos, ao deter-se sobre Jesus Cristo, observa-se nele uma outra união entre λόγος e σάρξ: “O homem histórico Jesus é o Filho de Deus e o Filho de Deus é o homem Jesus. Deus acontece para o homem mediante o homem” (RATZINGER, 1970, p. 152). A razão invisível agora se manifesta como φαινόμενον (fenômeno) visível e comprovável.

Para Ratzinger, o ato de crer, e ainda mais de assentir a essa fé, “não é uma entrega cega ao irracional. Pelo contrário, trata-se de uma aproximação do Logos, da ratio, do sentido e, assim, da mesma verdade” (RATZINGER, 1970, p. 41). Essa aproximação com o λόγος insere os cristãos no âmbito da compreensão da fé, por isso, “a teologia, como tratado compreensível, lógico (= racional, intelectual-compreensivo) de Deus, é uma das tarefas originais da fé cristã” (RATZINGER, 1970, p. 43).

#### 4.2.3 Fé e Futuro

Entre o fim de 1969 e o início de 1970, Joseph Ratzinger produziu textos para conferências radiofônicas, e que, mais tarde, se transformaram no livro *Fé e Futuro (Glaube und Zukunft)*. O terceiro capítulo nos chama a atenção por tratar das relações entre fé e pensamento filosófico, principalmente, daqueles que surgiram no contexto da Alemanha. Este capítulo é intitulado “Fé e filosofia” e nele o autor se detém em constatar que “a fé se encontra abandonada pela filosofia” (RATZINGER, 1973, p. 43).

Na Antiguidade e na Idade Média, a fé se facilitava ao homem porque a filosofia lhe oferecia uma imagem de mundo em que essa fé podia ocupar o seu lugar com todo sentido. Porém, a partir de Immanuel Kant esta unidade entre fé e pensamento filosófico sofreu um grande abalo. O homem já não pode ultrapassar os limites da física para acessar o ser das coisas e o fundamento do mundo (RATZINGER, 1973).

Tal problema encontrou espaço de trabalho pelo teólogo luterano Friedrich Schleiermacher, que enquadrou a religião no âmbito do sentimento, pois a ela é experiência do infinito (RATZINGER, 1973). Opondo-se a ele, Karl Barth afirmou que “a fé não precisa

de qualquer ponto de apoio na razão” (RATZINGER, 1973, p. 47) e que qualquer tentativa nesse sentido se caracteriza em uma violência contra a fé e conta a racionalidade.

A partir dessas perspectivas, constata-se que o homem moderno é ‘ateu’ porque nada conhece sobre Deus, ou seja, ignora a participação do pensamento na vida da fé e da religião. Está aí posta a essência da teologia da ‘Morte de Deus’. Depois da ruptura entre fé e filosofia, Deus deixou de existir como um ser transcendental e ‘tornou-se’ um ser imanente ao mundo. Na verdade, não foi Deus quem morreu, mas a própria religião. Para Ratzinger, uma fé sem fundamentos racionais recai sobre o vazio. E, ainda mais, “a teologia precisa apoiar-se nas perguntas do homem e não pode ser construída sobre o nada intelectual” (RATZINGER, 1973, p. 50).

Mesmo valorizando o papel das ciências empíricas e do método científico experimental, o homem moderno, segundo Ratzinger, “tem de reconhecer terminantemente que a necessidade de Deus para o homem não se pode provar do mesmo modo que, por exemplo, se pode verificar, experimentalmente, a teoria quântica” (RATZINGER, 1973, p. 51, trad. nossa). Isso significa que, para além das ciências exatas, é possível sim encontrar algo de certo e verdadeiro.

Ratzinger constata que o problema central é que a modernidade tentou transformar a filosofia em uma ciência exata quando Kant afirmou que a “coisa-em-si” não pode ser conhecida pelo homem. Fichte, Hegel e Schelling encontraram oposição, dos materialistas Marx e Feuerbach, quando tentaram ‘acessar’ pela razão a totalidade do ser. Heidegger buscou investigar o ser nas origens da filosofia, mais precisamente nos pré-socráticos e Sartre, de forma semelhante, apresentou sua filosofia do teatro. Wittgenstein e os estruturalistas conseguiram se impor na tentativa de tornar exata a Filosofia e, dessa forma, renunciar à busca da realidade contentando-se na simples análise linguística.

Na visão de Ratzinger, a modernidade desistiu de encontrar a verdade e o pensamento vive uma crise de relação com a realidade. Por isso, Ratzinger defende a distinção entre filosofia e ciências naturais, pois estas possuem diferentes caminhos, métodos diversos e objetos distintos. Afirma Ratzinger: “se a fé não encontra seu lugar no pensamento filosófico, não é porque esteja superada, mas pela crise geral da consciência em que nos encontramos. A fé há de superar esta situação em aberta comunicação com todos os esforços sérios por buscar uma nova determinação do lugar próprio do homem e do mundo. [...]. A fé há de manter sua proximidade à realidade total, do qual implica uma abordagem radical do problema da verdade” (RATZINGER, 1973, p. 56 - 57 trad. nossa).

#### 4.2.4 Dogma e Anúncio

Enquanto lecionava em Ratisbona, mais precisamente em 1973, Joseph Ratzinger publicou, com o intuito de proporcionar uma teologia da pregação, ou seja, fornecer método de anúncio das verdades dos dogmas, o livro *Dogma und Verkündigung* (literalmente, Dogma e Palavra), mas traduzido e analisado aqui na versão hispânica intitulada *Palabra em la Iglesia*.

Nesse trabalho, Ratzinger direciona pouco mais de uma dezena de páginas para examinar sete teses sobre como pregar sobre Deus na atualidade. Duas delas nos saltam olhos porque cruzam nosso horizonte de estudo. A primeira dessas é que se deva pregar sobre Deus como Criador porque “com a afirmação ‘Deus é Criador’ se abre a porta ao âmbito próprio da razão humana” (RATZINGER, 1976, p. 87, trad. nossa) justamente, porque a criação transparece a face de seu criador. Isso significa algo, que já foi dito anteriormente, que a fé se refere à realidade como um todo. Deus é a Razão criadora de tudo o que há.

Afirma Ratzinger: “a fé, em entendida, não neutraliza a razão, mas a desperta: por meio da fé nosso entendimento é capaz de ver a razão das coisas e a razão criadora que é refletida nelas, que, aliás, é nossa origem e nossa meta” (RATZINGER, 1976, p. 87-88, trad. nossa). Outra tese, que, na verdade, só faz ampliar o conceito de Deus Criador é que se deve pregar sobre Deus como *Logos*. Essa afirmação é feita ao se observar que toda a narrativa simbólica da criação no Antigo Testamento é exprimida através da afirmação joanina “No princípio, era o *Logos*” (Jo 1, 1). O Evangelista “prescinde das imagens e mantém somente o núcleo: tudo o que existe tem origem na Palavra (*Logos*) porque esta é mais forte do que tudo isso que chamamos realidade” (RATZINGER, 1976, p. 89).

#### 4.2.5 Teoria dos Princípios Teológicos

No ano de 1982, após deixar o governo da Arquidiocese de Munique e Frisinga e assumir o cargo de Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o já Cardeal Ratzinger publica a obra *Theologische Prinzipienlehre*, que analisamos na versão hispânica intitulada *Teoría de los principios teológicos*.

Sem menosprezar a grandeza dessa obra, o que mais toca ao fio condutor desta pesquisa são os poucos parágrafos escritos em homenagem ao Cardeal Hermann Volk (1903 – 1988) na ocasião do seu 75º aniversário natalício inseridos na obra dentro do subtítulo “*O que é teologia?*” (RATZINGER, 1985, p. 379-388).

Nesse texto, Ratzinger deseja lançar perguntas a fim de refletir sobre a teologia em si. De antemão, apresenta duas teses que são muito importantes. A primeira é que a teologia se refere a Deus e a segunda é que o pensamento teológico está vinculado ao modo de questionar filosófico como a seu método fundamental (RATZINGER, 1985).

Tais teses podem parecer contraditórias, se se entende que a Filosofia, em virtude de sua própria natureza, prescinde - e deve prescindir - da Revelação, ou seja, deve agir isoladamente afastando-se de toda e qualquer aspas da Revelação divina. Ou, quando se sustenta a opinião de que só se pode chegar ao conhecimento de Deus pela Revelação e, por isso, o problema de Deus não é um tema que toque o âmbito racional humano. O ponto central para diluir essa contradição é que se deve reconhecer a Filosofia e a Teologia como instrumentos lógicos-rationais para se chegar à verdade. Toda e qualquer tentativa de excluir o problema de Deus do âmbito da razão resulta em duas patologias: 1) o rebaixamento da teologia ao âmbito sociológico e material; 2) esgotamento da Filosofia.

Se a ocupação central da teologia é Deus, se seu tema último e autêntico não é a história da salvação, a igreja, ou a comunidade, mas, precisamente Deus, então, deve discorrer ao modo filosófico. A mesmo tempo, a Filosofia antecede a teologia, porque quando a filosofia encontra a Revelação é que se constitui a teologia. Mesmo depois desse encontro, Filosofia e Teologia continuam sendo caminhos distintos espírito humano, porque a Teologia não quer, e não pode destruir o pensamento filosófico, pois, se assim fizesse, destruiria suas próprias bases (RATZINGER, 1985).

Assim, podemos concluir com Ratzinger que “A Teologia se ocupa de Deus e com ele, cumpre a função última do pensamento filosófico” (RATZINGER, 1985, p. 381, trad. nossa). Seria Deus o objeto específico da Teologia? Tomás de Aquino concordaria, porém, Pedro Lombardo diria que o objeto da Teologia são as ‘coisas e os sinais’. Para Ratzinger, apoiar a segunda hipótese significa enfrentar o perigo de fossilizar a ‘economia salvífica’ e transformá-la em um mero positivismo histórico-salvífico e, conseqüentemente, eclesiológico, o que transformaria a Teologia em uma mitologia.

Sem a certeza de que objeto a Teologia se ocupa, instara-se, então, outro problema de grande relevância: seria a Teologia uma ciência especulativa ou uma ciência prática? Ratzinger, seguindo o pensamento de Romano Guardini, um de seus principais mestres, defenderá “o primado do *λόγος* sobre o *ἔθος*” e, portanto, afirmará ser a Teologia uma ciência especulativa: “uma visão da Teologia segundo a qual o sentido do cristocentrismo consiste justamente em superar-se a si mesmo e fazer possível, através da história de Deus com os homens, o encontro com o ser mesmo de Deus” (RATZINGER, 1985, p. 384, trad. nossa).

A Teologia, pois, necessita da metafísica para encontrar o inacessível e explicar o inexplicável. Caso renuncie à metafísica, a Teologia é esmarrada, e seca transforma-se em mitologia barata. Somente pelo pensamento filosófico, a Teologia consegue cumprir com o seu objetivo metafísico de acessar a Deus. Por isso, Teologia é uma ontologia sobre Deus.

Neste empenho metafísico (ontológico) da teologia, não há uma traição à história da salvação, mas, ao contrário, se a Teologia quer ser fiel ao seu ponto de partida histórico – à salvação em Cristo testemunhada na Bíblia – deve superar a história e dedicar-se, em última análise, a Deus mesmo. Se a Teologia quer ser fiel ao conteúdo prático do Evangelho (salvação do homem) deve ser, antes de tudo, uma ciência especulativa e não pode ser uma ciência prática. Deve postular o primado da verdade que se apoia em si mesma e por cujo ser mesmo deve perguntar-se primeiramente, antes de valorá-lo em razão de sua utilidade prática para os afazeres humanos (RATZINGER, 1985).

A Teologia não pode privar-se de ser uma busca de Deus e pretender conceituar-se como discurso divino em palavras humanas, de forma que somente a Escritura fosse Teologia. O autêntico teólogo deve lutar pelo primado do *lóγος* sobre a *práxis* e, assim, manter aberta a profundidade filosófica das questões teológicas.

#### 4.2.6 Natureza e Missão da Teologia

Outra obra brilhante de Ratzinger é a sua *Wesen und Aufgabe der Theologie* (Natureza e Missão da Teologia), publicada em 1993, três anos após colaborar na construção do famoso documento da Congregação para a Doutrina da Fé intitulado Instrução sobre a Vocação do Teólogo na Igreja que surgiu em um período de grandes controvérsias no universo teológico, especialmente no ambiente latino-americano.

Nesse trabalho, o cardeal Ratzinger se detém em trabalhar questões muito significativas como a relação da Teologia com o mundo acadêmico, sua espiritualidade e o lugar da Teologia na Igreja, a Teologia frente ao pluralismo de pensamento. Sobressai a importância das primeiras páginas da obra, dedicadas à relação entre Fé, Filosofia e Teologia. Impressiona a organização de sua exposição, que é composta por três pontos bem definidos.

Ratzinger inicia expondo acerca da unidade entre Filosofia e Teologia presente no Cristianismo primitivo. Para ele, essa unidade era muito perceptível nos primórdios da Igreja, inclusive porque “a Filosofia deu à fé sua primeira visão concreta” (RATZINGER, 2008, p. 13) a ponto de o Cristianismo ser considerado a verdadeira Filosofia. Essa afirmação é

baseada na defesa de Justino Mártir de que a tarefa mais importante do filósofo é perguntar sobre Deus, baseando sua vida no *Logos*.

Se para o homem a morte sempre foi uma questão a ser respondida, Cristo se torna o perfeito filósofo porque, passando pela morte, responde a todos os questionamentos humanos sobre ela. Por sua vez, “O filósofo cristão leva em suas mãos o Evangelho, de onde aprende não as palavras, mas sim os fatos. É o verdadeiro filósofo, porque sabe do mistério da morte” (RATZINGER, 2008, p. 13-14).

Depois, Ratzinger se detém a apresentar uma síntese do processo que levou a opor Filosofia e Teologia, iniciando com a distinção entre ambas feitas por Tomás de Aquino. Para o aquinate, “Filosofia é a razão pura procurando responder às questões últimas da realidade” e “a Teologia, ao invés, é a realização compreensiva da revelação de Deus; é a fé em busca de compreender” (RATZINGER, 2008, p. 16).

Essa definição perdurou até a modernidade, quando encontraram plena dissociação. Para Jaspers e Heidegger, por exemplo, a Filosofia e a Teologia são opostas porque a primeira busca perguntar sobretudo enquanto a segunda se prepõe com respostas aceitas da Revelação.

Mesmo sendo antiga a negação da Filosofia por parte da Teologia, sob o argumento que o pensamento filosófico destrói a Teologia (e isso pode ser observado em Tertuliano e Boaventura) é com Martino Lutero que a guerra contra a escolástica, ao aristotelismo e ao platonismo eclode no âmbito teológico. Diz Ratzinger, “incluir a Filosofia na Teologia era para ele o mesmo que destruir a mensagem da graça, portanto destruir o próprio núcleo do Evangelho” (RATZINGER, 2008, p. 17).

De Lutero, todos os protestantes herdaram um profundo preconceito para com a Filosofia. Segundo Ratzinger, Karl Barth foi “quem conferiu caráter mais agudo a este protesto contra a Filosofia na Teologia” (RATZINGER, 2008, p. 18) e quando aqui se diz Filosofia, trata-se da metafísica. Para Ratzinger, renunciar a Filosofia metafísica é negar o papel da Ontologia na busca sobre Deus.

Por último, Ratzinger tentará dar uma proposta para criar entre Filosofia e Teologia uma nova relação, que seja mais pacífica: “A Filosofia não pode renunciar à Ontologia e que a Teologia não é menos dependente dela. Excluir a Ontologia da Teologia não liberta o pensamento filosófico, antes o paralisa” (RATZINGER, 2008, p. 20). Só então é que Ratzinger se pergunta em que sentido necessita a fé da Filosofia e de que modo está a Filosofia aberta à fé? Essa pergunta é respondida em três níveis que serão trabalhados mais à frente:

1) Perante a questão da morte, o homem é impulsionado a se perguntar pela sua existência, sua origem e seu fim; mesmo que a fé possua a resposta, porque Cristo venceu a morte, ela não priva o homem do perguntar-se: “A fé ouve a resposta porque mantém viva a pergunta” (RATZINGER, 2008, p. 21).

2) Ter fé significa crer em Deus e na sua existência, e isso “representa uma afirmação filosófica, quase que ontológica” (RATZINGER, 2008, p. 22) acerca de Deus, confessando-o como Criador, Salvador e com excelso poder sobre a realidade. Essa afirmação não é possível sem identificar em Deus a Razão criadora da realidade total. Perante a questão de Deus, a fé necessita da Filosofia e de sua racionalidade (RATZINGER, 2008).

3) Remetendo-se à contribuição de Boaventura, Ratzinger conclui que a fé deseja compreender aquilo que crê. Nisso o amor torna-se um instrumento de busca insaciável da verdade: “O amor procura compreender. Quer conhecer sempre melhor aquele a quem ama [...] Entre amor e verdade, existe uma ligação que é importante para a Teologia e a Filosofia” (RATZINGER, 2008, p. 24-25).

Em um mundo preocupado com o conhecimento exato (gnose), a aproximação de fé e Filosofia aparece como um grande desafio a ser superado. É preciso vigiar para que a Filosofia também não seja seduzida a pleitear ser uma ciência exata. Ratzinger é claro ao relembrar aquilo que vem sendo exposto desde os padres da Igreja: “a fé não ameaça a Filosofia, mas defende-a contra as exigências totalitárias da gnose. A fé defende a Filosofia, porque tem necessidade dela” (RATZINGER, 2008, p. 26).

#### 4.2.7 Fé, Verdade e Tolerância

Em *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (Fé, Verdade e Tolerância), obra de 2003, Ratzinger se dedica a tratar o tema da verdade e da crise no acesso a ela causada principalmente pelo relativismo. Para Ratzinger, a verdade não pode ser substituída pela escolha de uma maioria, mas supera a escolha das maiorias ditas absolutas. Quando a verdade é vista como extra científica, por conta das interpretações modernas de ciência, conhecimento e Filosofia, ela não tem mais aquele mesmo alcance e valor; chegado a esse ponto o relativismo começa a ganhar forças.

O problema da verdade encontra-se cada vez maior devido à forma que a ciência trata as religiões. Ratzinger cita, por exemplo, a banalização da doutrina da criação e a defesa da teoria da evolução, a exegese crítica da Bíblia que esvazia a figura de Cristo de sua função soteriológica, e o que mais chama a atenção, o fim (ou abandono) da metafísica. Como pode o

Cristianismo manter-se firme da sua ‘verdade’ se a metafísica a cada dia se encontra mais longe dela? Como se pode defender a verdade se a crítica historiográfica neutraliza tudo o que ultrapassa a história?

Para isso, Ratzinger retoma a discussão anacrônica de Agostinho com Varro, que ocupa uma boa parte da consagrada obra *De Civitate Dei*. Quando se observa a tríplice divisão da Teologia, percebe-se que verdade e religião se encontram em panoramas distintos. Agostinho identifica o Cristianismo à Teologia natural, ou seja, aquela cuja prática era dos filósofos, pois procuravam acima de tudo a verdade (RATZINGER, 2005).

O Deus cristão “não é um Deus que se cala. Ele é um Deus que entrou na história, que foi ao encontro do homem e, justamente por isso, o homem pode ir ao encontro de Deus. O homem pode unir-se a Deus, porque Deus uniu o homem. [...] A iluminação pode se tornar religião, porque o próprio Deus da iluminação entrou na religião” (RATZINGER, 2005, p. 151, trad. nossa). Para Ratzinger, o Cristianismo opera uma reconciliação entre fé e pensamento, porque, separados, não podem exprimir a verdade completa. Ou seja, se a Filosofia, por si só, não pode sanar a necessidade religiosa do ser humano, no Cristianismo, o Deus que se acessa pela racionalidade vem ao encontro do homem no seio de uma religião.

O elemento que exige propriamente a crença na fé, o fato de Deus falar na história, é o pressuposto para que a religião agora possa se voltar para o Deus filosófico, o que não é mais um mero Deus filosófico e, no entanto, não rejeita o conhecimento da Filosofia, mas o acolhe. Aqui se mostra algo surpreendente: os dois princípios fundamentais do Cristianismo, aparentemente contrários – a ligação com a metafísica e a ligação com a história – condicionam-se mutuamente e formam um todo; os dois juntos constituem a defesa do Cristianismo como *religio vera* (RATZINGER, 2005, p. 151, trad. nossa).

Um outro fator, segundo Ratzinger, que atua como o reforço da união entre Fé e Razão é a moralidade cristã. A lei cristã, baseada no mandamento do amor, fez a mensagem cristã mais convincente, visto que parte da lei natural e está inscrita no coração do homem. Se hoje essa síntese de fé, pensamento e vida prática não convence mais é porque o pensamento filosófico enveredou-se por um caminho desconhecido fruto da exclusividade do método positivo como único modo de ciência e racionalidade.

O Cristianismo deve manter firme a sua convicção de que *In principio erat Verbum*. Ou seja, a razão está no princípio de tudo e todas as vezes que ela for deixada de lado está, na verdade, a se auto anular. Ao mesmo tempo, deve ir mais longe ao defender que o primado do *logos* é idêntico ao primado do amor. O *logos* é também amor criador que busca salvar a criatura. Logo, verdadeira razão é o amor (RATZINGER, 2005).

Ratzinger propõe que Fé e Razão devem viver uma relação dialógica, no sentido de que nenhuma das duas pode-se julgar autônoma, mas uma necessita da outra para evitar abusos. Por isso, a fé não violenta a razão, mas que a liberta. A razão, por sua vez, precisa abrir-se ao metafísico para poder contribuir na resposta aos problemas da humanidade (RATZINGER, 2005).

#### 4.2.8 Dialética da Secularização

Outro dos mais notáveis livros de Ratzinger é *Dialektik der Säkularisierung*, em português, Dialética da Secularização. A publicação reúne dois textos recolhidos de um debate promovido pela Academia Católica da Baviera, na data de 19 de janeiro de 2004, entre o Cardeal Joseph Ratzinger, então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, e o filósofo alemão da teoria crítica Jürgen Habermas, membro da Escola de Frankfurt. O que chama a atenção é a capacidade de diálogo sincero e respeitoso do Cardeal Ratzinger.

Habermas e Ratzinger tentaram responder, cada um a seu modo e pensamento, a uma complexa questão: O Estado liberal secularizado precisa se apoiar em pressupostos normativos pré-políticos? Habermas começa dando uma resposta negativa, ou seja, o próprio processo democrático é capaz de garantir seus pressupostos normativos, sem a necessidade de recorrer a tradições religiosas. Isso significa, na visão de Habermas, que a vida democrática tem uma dinâmica própria.

Ambos os interlocutores se remetem ao problema histórico. Habermas defende que a secularização é um processo de aprendizagem recíproca entre o pensamento iluminista e as tradições religiosas. Estas últimas fornecem os princípios éticos que só podem fortalecer os laços de solidariedade cidadã, indispensáveis para o Estado, se forem devidamente traduzidos à linguagem da razão. Ratzinger, por sua vez, defende que perante “o encontro de culturas em um mundo globalizado, somado ao poder destrutivo da tecnologia humana, torna necessário encontrar uma base ética comum que regule a convivência entre homens e povos” (RATZINGER, 2006, p. 18, tradução nossa).

Ratzinger reconhece que a razão precisa colaborar para purificar os predicados éticos oriundos das religiões, aliás, as patologias da religião como o terrorismo e o fanatismo só poderão ser superadas quando a religião mantiver um diálogo permanente com a razão. Ao mesmo tempo, Ratzinger chama de patologias da razão iniciativas autodestrutivas como a bomba atômica e a fabricação de seres humanos em laboratório. Nesse ponto, ele defende que a razão precisa também estar disposta; a razão deve conscientizar-se dos seus próprios limites

e dispor-se a escutar as tradições religiosas da humanidade e a deixar-se purificar por elas. Essa “troca de experiências”, fruto do diálogo entre a razão e as religiões, só fortalece o discurso recorrente do teólogo Joseph Ratzinger acerca da correlatividade entre Fé e Razão científica.

Para tal, Ratzinger sugere que a Filosofia seja o instrumento mais eficaz para proporcionar esse diálogo. Ela pode acompanhar, criticamente, o desenvolvimento das ciências e das religiões, porque chega às dimensões mais profundas da existência humana, enquanto a ciência chega somente a amostras dessas realidades. Não se trata de pôr em custódia a razão e a religião, mas entender que ambas se purificam e se ajudam mutuamente; ambas precisam uma da outra e devem reconhecer essa necessidade recíproca.

#### 4.2.9 Europa: Os seus fundamentos hoje e amanhã

Em 2004, Joseph Ratzinger publicou o livro *Europa. I suoi fondamenti ieri e domani* (Título em versão portuguesa: *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*) que tem por objetivo aprofundar temas importantes sobre os limites e a identidade europeia. Para isso, ele busca apresentar a história da Europa, que passa pela identidade cristã, e pela relação fé-razão. Ratzinger percebe que, mesmo a atualidade (Nova Ordem Mundial) pretendendo ser racional, tal racionalidade está a serviço da ciência moderna, que gera patologias na própria racionalidade e na religião, como, por exemplo, o domínio do poder científico, o terrorismo e o fundamentalismo religioso.

Para Ratzinger, os cristãos devem, com veemência, recusar a redução da racionalidade à esfera do científico e do tecnológico, buscando fortalecer a capacidade humana de conhecer-se como homem e chegar à verdade. Dessa forma, o cristão precisa lutar para que a noção de Deus (*Logos* e Amor) fique de fora do âmbito da realidade (RATZINGER, 2005).

#### 4.2.10 A Europa de Bento na crise de culturas

Seguindo nesta mesma linha, no livro, *L' Europa di Benedetto nella crisi delle cultura*, (em língua portuguesa com o título *A Europa de Bento na crise de culturas*) publicado pouco tempo depois, apresenta uma dura crítica ao desenvolvimento cultural e moral na Europa nos últimos séculos. Ratzinger acredita que a moral cristã contribuiu para a

formatação da Europa, mas com o iluminismo e o afastamento entre cultura e religião, muitos valores podem ter sido perdidos.

Após essa constatação, Ratzinger retoma a constatação de que, na concepção moderna de ciência, de caráter antimetafísica, não resta um espaço para Deus. Seguindo os padrões positivistas, o homem constrói sua própria moral e o conceito de liberdade se amplia de tal modo até autodestruir-se. Para Ratzinger, esta nova Filosofia (modo de pensar), mesmo tendo afirmações positivas e importantes, não expressa a razão completa do homem e, por si só, é incompleta. A mutilação da razão não pode ser considerada racional. A cura para essa Filosofia é restabelecer o contato com suas raízes históricas (RATZINGER, 2005).

A rejeição de Deus pela proposta europeia de hoje, não se revesta, na realidade, de um respeito às religiões não teístas, ou aos ateus e agnósticos, mas é clara expressão de uma consciência que gostaria de ver Deus permanentemente apagado na vida pública da humanidade e posta de lado na esfera subjetiva das culturas, isto é, puro relativismo. O Cristianismo, ao contrário, identificando-se desde o início como a religião do *Logos*, busca viver uma fé que vem do *Logos*, da razão criadora, e abrir-se ao que é verdadeiramente racional, que consegue encontrar forças para buscar a Deus (RATZINGER, 2005).

#### 4.2.1 O lugar da Filosofia na Teologia

Cabe-nos, agora, completar o raciocínio de Heidegger, que, em sua conferência, esboça a relação da Teologia cristã com a Filosofia. Sabe-se de antemão, que a Teologia é uma ciência ôntica que se desenvolve sob o desvelar do ente crístico, ou seja, na revelação feita na Fé. É uma ciência autônoma e distinta de todas as outras ciências. A Filosofia é, pelo contrário, uma ciência ontológica que, através da Razão, chega ao ser. Essa distinção é, segundo Joseph Ratzinger, herdada de Tomás de Aquino.

Ratzinger, ao comentar Heidegger, entende que, no pensamento do filósofo “a Filosofia consiste essencialmente em perguntar. Quem acha que já conhece a resposta não pode mais filosofar. A pergunta filosófica, do ponto de vista teológico, é uma loucura [...]” (RATZINGER, 2008, p. 16). Daí se confirma a premissa fornecida anteriormente de que Teologia e Filosofia são completamente distintas e independentes. Como traçar uma relação entre as duas ciências sabendo que a Fé não precisa da Filosofia e a Razão não pode amarrar-se à Teologia?

Digamos em simples palavras: a Revelação desperta para a Fé, que, quando sistematizada, faz surgir a Teologia. O que está em jogo aqui é o que chamamos de

sistematização. Fé não é ciência, a Teologia sim. A Fé não necessita da Filosofia justamente porque ela não pode assumir o papel da Revelação, mas a Teologia, enquanto ciência sistemática da Fé, necessita da Razão e da Filosofia.

Se de Ratzinger aprendemos que Fé sem Razão é mitologia, enquanto Fé com Razão é Teologia. Heidegger dirá que: “Enquanto ciência, a Teologia está sob a exigência de demonstração e de adequação de seus conceitos ao ente que ela assumiu como tarefa interpretar” (HEIDEGGER, 2008, p. 72). Tal ente que é interpretado na Teologia é revelado pela, para e na Fé; e por isso pode ser inconcebível racionalmente e impossível de ser revelado pela Razão pura; contudo, admite uma compreensão conceitual.

A compreensão conceitual da qual se fala é a aplicação dos parâmetros racionais que caracterizará a Teologia. É a participação da Filosofia na constituição da Teologia. “[...] cada ente não se desvela senão por sobre o fundamento de um compreensão prévia pré-conceitual [...]. Toda interpretação ôntica move-se no solo de uma ontologia, solo esse de imediato e, na maioria das vezes, oculto” como afirma Heidegger (2008, p. 72). Disso decorre a possibilidade de os conceitos teológicos, baseados em conteúdo pré-cristão, serem compreensíveis racionalmente.

A resposta para o problema acerca da relação entre Filosofia e Teologia é que “a ontologia serve apenas como um corretivo do conteúdo ôntico e, em verdade, pré-cristãos dos conceitos teológicos fundamentais” (HEIDEGGER, 2008, p. 75). Desse modo, pela Fé se apreende aquilo que é revelado e disso surge a ciência teológica. Logo, a Teologia deve se orientar fundamentalmente na Fé e pela Fé. O papel da ciência ontológica, ou seja, da Filosofia é acompanhar e orientar pela Razão os conceitos fundamentais da Teologia.

Em suma, podemos dizer que “a Filosofia é o corretivo ontológico, que serve formalmente de indicativo, do conteúdo ôntico, e, em verdade, pré-cristão dos conceitos teológicos fundamentais” (HEIDEGGER, 2008, p. 76). Mas é preciso lembrar que essa função corretiva não faz parte de sua essência.

De forma mais precisa, Heidegger afirma:

A Filosofia é o possível corretivo ontológico, que serve formalmente de indicativo, do conteúdo ôntico, e, em verdade, pré-cristão, dos conteúdos teológicos fundamentais. Mas a Filosofia pode ser o que ela é sem se prestar faticamente a ser esse corretivo (HEIDEGGER, 2008, p. 76).

A Filosofia como livre questionar presta-se ao serviço de corrigir ontologicamente todas as ciências sem roubar delas sua independência. Mas tentar casar a Filosofia com a Teologia, ou com qualquer outra ciência, só pode ser proveitoso se a comunicação perdurar.

Heidegger afirma que falar de uma Filosofia cristã é inconsistente, seria falar de um “ferro de madeira”. Tal comunicação “mantém sua autenticidade, vivacidade e fecundidade, quando o mútuo questionar, [...] vem guiado pelo instinto para a coisa em questão e pela segurança do tino científico” (HEIDEGGER, 2008, p. 78).

Por mais que já se tenham mencionado anteriormente algumas nuances do pensamento ratzingeriano, isso foi feito somente para ilustrar como a Revelação é anterior ao processo de teologização. Esse processo, segundo Ratzinger, só foi possível a partir da adoção da Filosofia como auxiliar. Ou seja, por mais que a Teologia conseguisse explicar os conceitos religiosos que lhe competem, foi somente a partir da Filosofia que a Fé gerou a Teologia.

Contudo, as considerações sobre a relação da Filosofia com a Teologia no pensamento de nosso ilustre teólogo vão muito além disso e, talvez, muito mais profundo. No primeiro capítulo do livro “*Natureza e missão da Teologia*” intitulado “*Fé, Filosofia e Teologia*”, Joseph Ratzinger busca descrever aquela unidade da Filosofia e da Teologia existente no Cristianismo primitivo, sua posterior ruptura e uma tentativa de uma nova relação.

Filosofia e Teologia caminharam juntas por muito tempo. Ratzinger vai além e aponta que, no início do Cristianismo, Filosofia e Teologia formavam uma unidade nada abstrata. “Foi a Filosofia que deu à Fé sua primeira visão concreta” (RATZINGER, 2008, p. 13). Até mesmo os primeiros registros de produções artísticas exaltavam, entre as figuras, a imagem do filósofo. Isso significa que o Cristianismo visa superar o contexto de morte. Mas que significa o filósofo neste contexto? Significa que ele busca superar à morte perguntando-se a respeito de Deus e da vida:

O filósofo cristão, como ficou dito, é representado de acordo com esse tipo, e, no entanto, é diferente. Ele leva nas mãos o Evangelho, de onde aprende não as palavras, mas sim os fatos. É o verdadeiro filósofo, porque sabe do mistério da morte. [...] O que se encontra no centro das composições cristãs mais antigas não é o mundo da Bíblia ou a história sagrada, mas sim o filósofo, como modelo do *homo christianus*, a quem pelo Evangelho foi feita a revelação do verdadeiro paraíso (RATZINGER, 2008, p. 13-14).

Se na Bíblia, mais precisamente na perícopes dos discípulos de Emaús (Lc 21, 13-35) Jesus “começando por Moisés, percorrendo todos os profetas, explicava-lhes o que dele se achava dito em todas as Escrituras” (v. 27) é o teólogo do pai, faz exegese bíblica para explicar a revelação. Da fusão entre Filosofia e Teologia surge a ideia de que Jesus Cristo é o

filósofo por excelência. Ele, o Cristo, Razão feita homem é o revelador perfeito de Deus e o único a superar a morte uma vez por todas.

Esse processo gera um novo panorama. O Cristianismo não é só mais um grupo religioso ou expressão de Fé, é ainda uma Filosofia. Justino, o mártir, por exemplo, já no século II, foi além, caracterizou o Cristianismo como verdadeira Filosofia. Para Ratzinger isso se dá por dois motivos: 1) porque o filósofo prescinde da pergunta sobre Deus e 2) deve viver segundo o *Logos*. Ora, o Cristianismo questiona as divindades e procura conhecer o verdadeiro Deus que, desde Abraão até Jesus, se revelou na história. Além disso, como já visto, o *Logos* é, no Cristianismo o próprio Jesus.

Para além dessa saudosa recordação de uma comunhão entre Filosofia e Teologia, Ratzinger fará nota também que essa relação começa a ficar conturbada quando surgiram as primeiras críticas: “A identificação entre cristianismo e Filosofia deve-se a um determinado conceito da Filosofia que, aos poucos, passou a ser criticado pelos pensadores cristãos, sendo definitivamente abandonado no século 13” (RATZINGER, 2008, p. 15). Uma das contribuições para esse processo de ruptura é a distinção feita por Tomás de Aquino e pode ser apresentada nos seguintes termos:

Filosofia é a Razão pura procurando responder às questões últimas da realidade. Conhecimento filosófico é somente o conhecimento a que se pode chegar pela Razão como tal, sem se recolher à revelação. Sua certeza provém unicamente do argumento, e suas afirmações valem tanto quanto os argumentos. A Teologia, ao invés, é a realização compreensiva da revelação de Deus; é a Fé em busca de compreender. Por conseguinte, ela própria não encontra seus conteúdos, mas os obtém da revelação (RATZINGER, 2008, p. 15-16).

Tal distinção, feita por Tomás de Aquino, é simplesmente terminológica e não chegou a ser assumida radicalmente. O fato é que o doutor angélico caracterizou a Filosofia como ciência natural e a Teologia como ciência sobrenatural, ou seja, uma é ciência humana a outra, divina. Porém “estas distinções só passaram a ser inteiramente claras na Era Moderna” (RATZINGER, 2008, p. 16).

Mesmo que “desde a Idade Média tardia, a Filosofia é associada à Razão pura e a Teologia à Fé [...]. Mas uma vez feita essa distinção, inevitavelmente, surge a questão se Filosofia e Teologia ainda podem ter uma com a outra alguma relação metódica” (RATZINGER, 2008, p. 16). Já se viu de antemão que essa distinção foi confirmada pelo filósofo Martin Heidegger.

Teologicamente, essa distinção tornou-se problemática a partir do monge agostiniano Martinho Lutero, pai da Reforma Protestante:

Seu grito de batalha *sola scriptura* não foi só uma declaração de guerra contra a interpretação clássica da escritura pela tradição e o magistério da Igreja; foi também uma declaração de guerra à escolástica, ao aristotelismo e ao platonismo na Teologia. Incluir a Filosofia na Teologia era para ele o mesmo que destruir a mensagem da graça, portanto destruir o próprio núcleo do Evangelho. Filosofia é para ele a expressão do Homem que nada conhece da graça, e que tenta por si mesmo construir sua sabedoria e justiça (RATZINGER, 2008, p. 17).

Esse preconceito protestante contra a Filosofia perdura até a contemporaneidade e está expresso nas formulações dos teólogos protestantes, como, por exemplo, Karl Barth que negou a possibilidade de conhecer Deus a não ser pela Palavra e da revelação em Cristo (RATZINGER, 2008), e Emil Brunner, que reforçava que o Deus da Bíblia tem nome e sua divindade não pode ser rebaixada a algo abstrato (RATZINGER, 2006).

O fenômeno inverso também pode ser observado no pensamento filosófico moderno. No Renascimento e no Iluminismo, buscou-se um processo de valorização da racionalidade e negação de tudo o que é religioso ou fruto da Fé. Nesse período, é que surge o preconceito de que a Teologia e a Fé são motivos de obscurantismo. O próprio nome ‘Iluminismo’ surge desse preconceito: se o tempo em que a Teologia e a Filosofia caminhavam juntas chamou-se Idade das Trevas, o novo tempo será iluminado por nada além da Razão pura.

Mas o problema não encerra aqui. A Filosofia não conseguiu existir sem continuar a se perguntar sobre Deus. Do outro lado, a Teologia, mesmo a de vertente protestante, não pode evitar aproximar-se da Filosofia e, por isso, “nem Barth nem Lutero puderam suprimir o pensamento filosófico e a herança filosófica para a Teologia” (RATZINGER, 2008, p. 19). O que muda na prática é que a Teologia da Reforma nega a Filosofia que predominava no contexto histórico em que aconteceu. Nega a metafísica:

A rejeição que se mantém em múltiplas variações, de Lutero à Barth, refere-se não à Filosofia em si, mas sim, à metafísica, em sua forma estabelecida por Platão e Aristóteles. A atitude antimetafísica de Lutero permanece ainda substancialmente presa à escolástica da Idade Média tardia, que era o que ele conhecia (RATZINGER, 2008, p. 19).

Em suma, Ratzinger mostra que o protestantismo, com a máxima *Sola Scriptura* não foi uma crítica à Filosofia, mas à Escolástica. Esse movimento foi, provavelmente, reflexo das ideias renascentistas e pré-anúncio daquilo que seria a crítica do Iluminismo. Criticar a

metafísica significa renunciar à ontologia filosófica que recai diretamente sob opções teológicas do conceito de Deus.

Quando se nega a Razão, a metafísica e a ontologia, comuns a todo o ser humano, coloca-se a Fé e a experiência religiosa como parâmetro da Teologia, que, por sua vez, são subjetivas. Dessa forma, pode-se pensar que o Deus da religião protestante não se revela à humanidade, mas à intimidade do ser. O resultado disso é a arbitrariedade da experiência religiosa e o fundamentalismo religioso que interpreta a Escritura e a Revelação de forma intimista e individualista.

Ratzinger, no intuito de corrigir esse erro, dentro das atribuições que lhe cabiam como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, categoricamente afirma:

A meu ver, isto mostra suficientemente que a questão da metafísica não pode ser excluída da questão filosófica sendo degradada a um resquício helenístico. Quando se deixa de interrogar pela origem e o destino do todo, se está deixando de lado o que é próprio e característico do questionamento filosófico. Apesar de na história, e nos dias de hoje, a oposição contra a Filosofia na Teologia ser em ampla escala apenas oposição contra a metafísica, e não contra a Filosofia em si, o teólogo é o último a conseguir separar uma coisa da outra. E vice-versa, o filósofo que deseje realmente chegar até às raízes não pode se desfazer do agulhão da pergunta sobre Deus, da pessoa sobre a origem e o destino do ser em si (RATZINGER, 2008, p. 20).

A partir da constatação da diferença radical entre Filosofia e Teologia, de sua união ou oposição em determinados períodos da história, da defesa da metafísica e da conclusão de que a ontologia é necessária para a Teologia surgem agora, algumas perguntas que precisam ser respondidas para que se chegue a uma nova e sadia relação: “Em que sentido a Fé necessita da Filosofia? De que maneira a Filosofia está aberta para a Fé e interiormente disposta a dialogar com a mensagem da Fé?” (RATZINGER, 2008, p. 21). Essa proposta / resposta será apresentada por Ratzinger em três níveis:

Primeiro: O filósofo e o teólogo são aqueles que se dedicam a perguntar-se a respeito das questões mais profundas da sua humanidade. Perguntando-se sobre a morte, a Filosofia e a Teologia perguntam sobre o sentido de viver, como bem viver, prepara a morte e indaga sobre a origem e o destino do homem:

A morte é a pergunta que em última análise não pode ser reprimida, e que se faz presente na existência humana como um agulhão metafísico. O Homem não pode deixar de interrogar-se sobre o significado deste fim (RATZINGER, 2008, p. 21).

Para chegar a uma resposta a essa pergunta, a Teologia pode valer-se do mistério daquela pessoa que conhece o outro lado da vida, o lado da morte: Jesus Cristo, que morreu, mas ressuscitou.

Segundo: A Fé representa uma afirmação filosófica sobre a existência de Deus, sua revelação e a possibilidade de conhecê-lo verdadeiramente, e, além disso, a afirmação do seu poder sobre a realidade como um todo. A afirmação de um Deus criador ultrapassa o indivíduo e direciona-se universalmente como verdade, caso contrário seria uma realidade que se manifesta diferentemente em diversos contextos:

Este irromper do pensamento de Deus para uma exigência básica à Razão humana é muito clara na crítica à religião dos profetas de Israel e dos livros sapienciais da Bíblia. Quando neles são mordazmente ridicularizados os Deuses alto fabricados, e quando a estes se opõe o único Deus verdadeiro e real, estamos diante do mesmo movimento espiritual que pode ser encontrado nos pré-socráticos do antigo iluminismo grego. Quando os profetas veem no Deus e Israel a Razão criadora de toda a realidade, trata-se claramente de crítica religiosa em favor de uma visão correta da realidade. Aqui a Fé de Israel ultrapassa claramente os limites de uma religião do povo; ela representa uma exigência universal, onde a universalidade está ligada a racionalidade (RATZINGER, 2008, p. 22).

Por isso, na mensagem cristã do Evangelho de João, essa crítica centra-se sobre dois conceitos importantes: “λόγος” e “αλήθεια” que demonstram a importância do pensamento helênico clássico para a Fé e a Teologia:

Por isso, a partir da questão de Deus a Fé tem que expor-se à disputa filosófica. Se desistir da exigência de racionalidade de sua afirmação básica, ela não está se retraindo para uma Fé mais pura, mas sim traindo um elemento básico de si própria. E vice-versa, se a Filosofia quiser permanecer fiel à sua causa, terá que expor-se à exigência da Fé para com a Razão. Também neste nível o inter-relacionamento da Filosofia e Teologia é indispensável (RATZINGER, 2008, p. 23).

Em suma, isso significa que a Teologia necessita da Razão para chegar mais próxima à verdade, isto é, a Fé sem Filosofia é mitologia. Isso implica a igualdade radical entre o Deus da Fé e o Deus dos filósofos, sendo que a Fé na revelação purifica o conceito filosófico e a Razão torna palpável o mistério de Deus.

Terceiro: Sobre o critério de interpretação das Escrituras segundo as categorias e os métodos filosóficos, ponto alto de discussão no medievo e, posteriormente, na Reforma Protestante, Ratzinger herda de Boaventura duas linhas de raciocínio: Uma que busca os argumentos na própria Bíblia e que interpreta o versículo “estai sempre prontos para vos

defender contra quem pedir razões de vossa esperança” (1Pe 3,13) como ponto de partida. Mas a tradução grega parece ser mais profunda: “A quem perguntar pelo *logos* da esperança, deveis os fiéis dar sua apologia” (RATZINGER, 2008, p. 24), ou seja, aquilo que se crê não é pura decisão, mas precisa ser explicado. Isso constitui-se como um apelo ao *logos*, ou seja, à Razão. E outra que parte do amor para compreender a Fé bíblica. E já que amar é desejo de completude e busca de felicidade: “Amar é querer conhecer, e assim o buscar compreender pode ser precisamente uma exigência do amor. Dito em outras palavras: Entre amor e verdade, existe uma ligação que é importante para a Teologia e a Filosofia” (RATZINGER, 2008, p. 25). No Cristianismo, o crente encontra o amor e é impelido a amar. O amor ao próximo pode ser encarado aqui como tarefa de fazer o outro conhecer a verdade. A Filosofia, como busca da sabedoria, pode ser a condutora da verdade aos que não compreendem a Fé.

#### 4.2.2 O Cristianismo como verdadeira Filosofia

Para Ratzinger a Filosofia fez gerar, no consciente imaginário, as primeiras imagens de Cristo. Em suma, “[...] a arte cristã surgiu da pergunta pela verdadeira Filosofia. Foi a Filosofia que deu à Fé sua primeira visão concreta”. Tem-se aqui três imagens importantes: o pastor, a orante e o filósofo:

Este é um contexto importante. Significa que uma das raízes da arte cristã está na superação da morte. As três figuras respondem às perguntas do ser humano sobre a morte. O significado das duas primeiras explicações. Mesmo que precisemos tomar cuidado com uma interpretação cristológica e eclesiológica direta das figuras do pastor e da orante, é clara a menção às bases da esperança cristã, presente nelas. Existe o pastor, que mesmo em meio às sombras da morte infunde confiança, e que pode dizer: “Não temo nenhum mal” (Sl 23,4). Existe a proteção da oração, que acompanha e protege a alma em sua peregrinação. Mas que significado tem neste contexto o filósofo? Sua figura corresponde à imagem do cínico, do filósofo-apóstolo itinerante. O que a ele importa não são as douradas teorias: “Ele prega porque a morte o persegue”. Não vai atrás de hipóteses, mas sim de superar a vida enfrentando a morte. O filósofo cristão, como ficou dito, é representado de acordo com esse tipo, e no entanto é diferente. Ele leva em suas mãos o Evangelho, de onde aprende não as palavras, mas sim fatos (RATZINGER, 2008, p. 13).

É comum, nas religiões ocidentais, a premissa de Fé na existência de Deus. Nelas, o Ser Divino é considerado espiritual e eterno, ou seja, diferente do ser humano. Normalmente, é tido como criador do mundo, generoso, perfeito, onipotente, onisciente e onipresente. Sobre o conhecimento da divindade, quando é possível de modo racional, a religião é baseada numa

Teologia Natural. Quando, porém, é perceptível somente pela Fé, constitui-se a partir de uma Teologia Revelada.

Joseph Ratzinger defende que o conceito pré-cristão de Deus fornecido pelos filósofos antigos possui certa relação com a religião cristã. Os responsáveis por fazerem essa transição das ideias helenistas para o Cristianismo foram, principalmente, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino.

Ele retoma a classificação de Varro e a posterior colocação da Teologia cristã como Teologia natural e afirma que a Teologia filosófica é determinada pela realidade do divino frente ao homem, ao contrário da Teologia mítica e política, que se determina pelo exercício de um culto humano.

Para isso, precisamos examinar a distinção das Teologias feita por Marcus Terentius Varro (116-127 a.C.). Para Varro a Teologia é compreensão e explicação do divino, dividindo-a em três tipos: 1) a "mítica", que é narrada por poetas; 2) a "política" relativa às instituições e cultos do Estado; 3) a "natural" sobre a natureza do divino tal como se manifesta na natureza da realidade.

Tendo como base a Filosofia estoica, Varro definiu Deus como sendo “a alma, que dirige o mundo por meio do movimento da Razão”, porém, este Deus como alma do mundo não é religioso, ou seja, não lhe se presta culto. Devemos focar na definição de Teologia Natural, que é feita pelos “filósofos, ou seja, os eruditos, os pensadores, que, indo além dos hábitos, interrogam-se sobre a realidade, sobre a verdade” (RATZINGER, 2015, p. 15).

Com base nessa categorização e distinção, Agostinho inclui o Cristianismo no âmbito da Teologia natural mostrando a perfeita continuidade com os primeiros teólogos do Cristianismo como Paulo e os Apologistas. Sobre isso, Ratzinger discursou na Sorbone:

O cristianismo tem, nessa perspectiva, os seus precursores e sua preparação na racionalidade filosófica, não nas religiões. O cristianismo não é absolutamente baseado, segundo Agostinho e a tradição bíblica que para ele é normativa, em imagens e pressentimentos míticos, cuja justificação se encontra ultimamente na sua utilidade política, mas apela-se, ao contrário, ao divino que pode ser percebido pela análise racional da realidade.

Em outros termos: Agostinho identifica o monoteísmo bíblico com as concepções filosóficas sobre a fundação do mundo que se formaram, segundo diversas variantes, na Filosofia antiga. É isso que se entende quando o cristianismo, a partir do discurso paulino Areópago, apresenta-se como a pretensão de ser a verdadeira religião. Isso significa que a Fé cristã não se baseia na poesia e nem na política - essas duas grandes fontes da religião; mas se baseia no conhecimento; venera aquele Ser que está no fundamento de tudo que existe: o “verdadeiro Deus”. No cristianismo, a racionalidade tornou-se religião e não mais a sua adversária (RATZINGER, 2015, p. 17).

Em verdade, pode-se afirmar que o Cristianismo é a verdadeira Filosofia. Prova disso são os inúmeros testemunhos de estudiosos que, tendo estudado as Teologias possíveis, encontraram no Cristianismo a verdade. Justino, Agostinho e Nicolas Cabasilas são alguns exemplos de homens que acreditavam que o Cristianismo fosse a Filosofia perfeita, única capaz de acessar a verdade.

Até então, temos uma religião tão racional que chega a ser impossível “ser religiosa”, ou seja, não se pode dirigir-se em oração a um Deus assim. Isso quer dizer que o Cristianismo também contribuiu para aprimorar a imagem filosófica de Deus. O mais urgente era fazer-se distinguir Deus da natureza. “nem tudo aquilo que é natureza é Deus”. Deus é Deus por sua natureza, mas a natureza como tal não é Deus. Assim, Deus é mais do que a natureza, mas precede-a e é o seu criador. Em suma, reconhece-se Deus pela Razão na natureza não porque Deus seja a natureza (a árvore, a terra, a água), mas ela é criatura de Deus.

Para Ratzinger, “o Deus mudo e inapelável dos filósofos se fez e Jesus Cristo um Deus que fala e que escuta” e, com isso, defende o elo criado por Agostinho entre o neoplatonismo e a revelação bíblica. Disso, decorrem três pontos: 1) A apropriação da Filosofia executada pelos apologistas não era outra coisa que uma complementação no processo da pregação do Evangelho ao mundo dos povos. Logo, sem a contribuição da Razão, o Evangelho não teria chegado aos outros povos, senão aos hebreus; 2) A verdadeira experiência cristã não pôde ocorrer, senão utilizando-se deste elo com que a humanidade havia captado de antemão, pela Razão, acerca do absoluto; 3) O absoluto conhecido pela suspeita racional é o absoluto, que fala em Jesus Cristo, que é Palavra (*logos*) e pode ser apelado.

Com essa reaproximação entre Fé e Filosofia, não quer dizer que ambas sejam, para o cristão, uma só. A Filosofia não se transformou em Fé, ela continua sendo o que sempre foi. Assim, conclui-se que a apropriação dos apologistas e dos padres da Igreja do conceito filosófico de Deus é, sem dúvida, legítimo.

#### 4.5.2 Fé e Filosofia como aliadas

É sempre bom recordar que a Filosofia nasce de um descontentamento com a Teologia da mitologia grega, ou seja, os deuses gregos, criados para responder às questões que, até então, não se encontravam respondidas, tornaram-se incapazes de responder a questões basilares da existência humana. Nesse processo, tanto a mitologia grega quanto a

romana, tornaram-se fuga para a falta de busca pela verdade. Em suma, era mais fácil criar mitos do que achar uma resposta convincente para determinadas perguntas.

Para renovar o ímpeto pela verdade, os filósofos, aos poucos, distanciaram-se das religiões mitológicas para formular uma “religião racional”. Tal processo não é sinônimo de falta de crença ou negação do fenômeno religioso, mas uma purificação. A nova religião grega, dita “filosófica”, estava preocupada em ser canal da busca da verdade e isso precisava ser feito através da Razão. O Cristianismo, por sua vez, herda esse desejo por estabelecer-se a partir da verdade e utiliza a Razão e a Filosofia como aliadas no seu processo de estruturação.

O Cristianismo nasceu com Jesus de Nazaré; suas ideias e doutrinas lançam não só as bases para a nova religião, mas também são verdadeiras críticas ao Judaísmo da época, ao Império Romano e ao modo de agir hebreu em um ambiente de hostilidade religiosa. É mister recordar que o Judaísmo surgiu da revelação de Deus a Abraão como um Deus que faz uma aliança com os homens a fim de salvá-los da condição desprezível em que se encontravam.

Ao longo do Antigo Testamento, pode-se notar que, constantemente, Deus está por fazer alianças. Foi assim anteriormente com Adão e Noé e depois com Moisés e as Doze Tribos. Além da constituição de uma religião, vê-se a formação de um povo que tem sua cultura marcada pelo contato com Deus único. Jesus Cristo surge nesse contexto, era membro do “povo escolhido”, mas, ao mesmo tempo, nasceu dominado por um Império que não compartilhava das mesmas ideias religiosas.

O Império Romano da época de Jesus era tolerante com as religiões dos povos dominados. O que importava era o pagamento dos impostos e a ordem social estabelecida. Jesus é condenado por crimes contra o Império, por força dos judeus que estavam mais preocupados em manter a política da “boa vizinhança” do que o verdadeiro contato com Deus.

Logo depois da morte de Jesus, os apóstolos fizeram jus ao mandato missionário e tentaram expandir as ideias daquele Cristo, morto e ressuscitado, dentro das comunidades judaicas. As pregações eram feitas nas sinagogas. Até então, a pregação cristã deveria se aproximar da cultura hebraica para que fosse acolhida e entendida. É por isso que, em alguns trechos da Bíblia, observa-se uma argumentação baseada na Torá e nos Profetas.

Com a rejeição e a perseguição dos cristãos por parte do Judaísmo e com a conversão icônica de Paulo, inicia-se uma mudança drástica na evangelização. O ponto crucial foi a pregação aos gentios. Por gentios se entende aqueles que não eram judeus. O primeiro filósofo cristão é, sem dúvidas, o Apóstolo Paulo. Foi ele quem se arriscou, durante a sua visita a Atenas, a falar sobre Jesus Cristo no Areópago (At 17, 15-34).

Paulo, recém-convertido, impelido a pregar boa nova, motivo de sua conversão, dirige-se a Atenas a pregar no Areópago. O interessante dessa passagem é que Paulo percorre um caminho lógico diferente.

A Grécia possuía uma religião politeísta e de grande importância nacional, muito semelhante com a mitologia romana. Paulo, andando pela cidade, percebe a grande quantidade de estátuas e altares a deuses gregos. Nessa mesma cidade, Paulo discutia com judeus e com os filósofos estoicos e epicuristas que o acusavam de ser pregador de deuses estranhos.

Sendo levado ao Areópago, um tribunal a céu aberto, é questionado sobre “seu novo Deus”. A resposta de Paulo é brilhante. Ele começa elogiando a religiosidade dos atenienses e menciona que havia encontrado um altar com a inscrição “ao Deus desconhecido”. Paulo, profeticamente, afirma: “o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos” e, daí em diante, inicia sua pregação falando desde a criação até a figura de Jesus que Deus havia ressuscitado dos mortos. A pregação gerou poucas conversões, mas caracteriza o início de um diálogo entre Evangelho e Filosofia.

Em suma, a “Filosofia” cristã representa um conjunto de ideias baseadas nos preceitos de Jesus Cristo e na tradição racionalista filosófica grega e romana. Seu objetivo é justificar a Fé, tendo a Razão como instrumento. A afirmação de Paulo “o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos” reflete o pensamento dos filósofos antigos que, criticando a mitologia exagerada, defendem a unicidade de Deus.

#### 4.5.3 Amor e Razão, dois pilares do real

No final deste longo percurso de pesquisa, deseja-se fechar essa reflexão com o suprasumo daquilo que Ratzinger produziu sobre a temática da racionalidade do Cristianismo. Trata-se de uma conferência proferida em 27 de novembro de 1999, na Universidade de Sorbone, em Paris.

O título original de sua conferência não apresenta senão o objetivo do autor em demonstrar a “Verdade do Cristianismo”. Ora essa verdade, sumariamente, é garantida pela racionalidade da fé cristã. Quando o texto foi traduzido para o português, recebeu um título que evidencia o triunfo do Cristianismo sobre as outras religiões: Cristianismo: a vitória da inteligência no mundo das religiões.

É importante lembrar que tal discurso está no interim histórico do início do novo milênio. Sabe-se que, teologicamente, e em outras áreas, a virada do milênio fez brotar no

meio intelectual uma atmosfera nova, preocupada em responder aos mais diversos anseios da razão humana. A lógica é simples: já se vão dois mil anos. O que fizemos até agora? No que falhamos? Teologicamente, as perguntas se revestiram de uma pitada de dúvida: Será que o Cristianismo ainda pode contribuir para o desenvolvimento da humanidade? É momento de crise.

Olhando para esses horizontes, Ratzinger constata que o surgimento do Cristianismo ocorreu justamente em meio a uma crise, que estava baseada na pretensão à verdade. É possível aplicar a noção de verdade à religião? O homem pode conhecer a verdade sobre Deus e as coisas divinas? É fácil perceber o conflito que a verdade gera no âmbito religioso. Todas as religiões dizem ser, somente elas, a verdadeira religião. Mas qual o critério para alcançar essa verdade?

O pensamento contemporâneo põe o Cristianismo no mesmo rol das outras religiões, pois seria ele somente mais uma religião que afirma ser detentora da verdade absoluta. A contemporaneidade, infelizmente, considera fanatismo tudo o que se propõe alcançar a verdade. Ratzinger usa de uma parábola budista para dizer que, para o contemporâneo, todas as religiões encontram-se como cegos que defendem “a unhas e dentes” sua versão da verdade (RATZINGER, 2015, p. 12).

Para completar o quadro de conspiração contra a verdade, o relativismo teológico é tendência na cabeça dos homens de hoje. Em suma, o relativismo é uma postura que afirma que a verdade é relativa, ou seja, depende da ótica de quem observa. Logo, não existe mais uma verdade, mas diversas e subjetivas verdades. Perante isso, a cultura do relativismo afirma corriqueiramente o famoso “tanto faz”. Tanto faz se Deus criou o mundo ou de uma explosão de matéria a evolução se encarregou de fazer existir o mundo como ele é. Tanto faz se o homem tem origem em Deus. Moralmente, tanto faz se meu agir é bom ou mau. Aliás, bom e mau são categorias por si sós muito relativas.

O relativismo penetrou até mesmo nas ciências teológicas. Com o surgimento da crítica exegética, não se pode mais ter certeza de nada. A consciência filial de Jesus e sua importância como fundador da Igreja já não servem para muita coisa. A triste realidade que se constata é que o surgimento dos métodos históricos associado à crise da metafísica, reduziu o conteúdo da mensagem cristã à mera simbologia e à equiparação da doutrina cristã ao mito:

O "fim da metafísica" tornou problemático o fundamento filosófico do cristianismo, e os métodos históricos modernos colocaram suas bases históricas numa luz ambígua. Deste modo é fácil reduzir os conteúdos cristãos a símbolos, não lhes atribuir nenhuma verdade maior do que a dos mitos da história das religiões, considerá-los como uma modalidade de

experiência religiosa que deveria se colocar humildemente lado a lado com as outras (RATZINGER, 2015, p. 12).

Tem-se insistido, ao longo desta pesquisa, que a Teologia, sem o apoio e a compreensão da Filosofia, mais especificamente, da metafísica é reduzida a mito. Pode até ter um significado simbólico, mas sem verdade alguma em seu interior. Para Ratzinger, o abandono da verdade não pode ser nunca algo definitivo, porque anula, radicalmente, a pergunta sobre a verdade do Cristianismo, que, aliás, é considerada pelo mundo contemporâneo, uma pergunta “fora de moda”: “O certo é que a Teologia cristã deverá examinar atentamente, não temendo se expor, as várias instâncias que foram levantadas contra a pretensão do cristianismo à verdade nos campos da Filosofia, das ciências naturais [...]” (RATZINGER, 2015, p. 13).

Ratzinger não se incomoda de ser “antiquado” e propõe uma resposta para tal problema. Os pressupostos dessa resposta, estão já apresentados ao longo desta pesquisa. No discurso que se analisou, o autor se recorda da discussão intelectual apresentada na Cidade de Deus, entre Agostinho e Varro. É importante notar que, para Varro, Deus é “a alma que dirige o mundo por meio do movimento da razão, em outros termos, como a alma do mundo” (RATZINGER, 2015, p. 14).

Esse Deus, porém, é diferente da noção de Deus que temos, é uma divindade a que(m) não se rende culto, ou seja, que não é objeto de culto. Nesta noção de Deus, “verdade e religião, conhecimento e ordem cultural, situam-se em dois planos totalmente diferentes” (RATZINGER, 2015, p. 14). Perante os três tipos de Teologia (*mythica – civilis – naturalis*) apresentadas por Marcus Terentius Varro, Ratzinger recorda as quatro definições que diferenciam tais teologias entre si:

1) Sobre os teólogos:

Os teólogos da teologia mítica são os poetas, porque compuseram cantos sobre os deuses e assim são cantores das divindades. Os teólogos da teologia física (natural) são os filósofos, ou seja, os eruditos, os pensadores, que, indo além dos hábitos, interrogam-se sobre a realidade, sobre a verdade; os teólogos da teologia civil são os "povos", que escolheram não se aliar aos filósofos (à verdade), mas aos poetas, às suas visões poéticas, enfim, às suas imagens e figuras (RATZINGER, 2015, p. 14-15).

2) Sobre os lugares:

A teologia mítica, corresponde o teatro, que realmente tinha um nível religioso, cultural; segundo a opinião comum, os espetáculos haviam sido instituídos em Roma por ordem dos deuses. A teologia política, corresponde

a *urbs*. E o espaço da teologia natural seria o *kosmos* (RATZINGER, 2015, p. 15).

3) Sobre o conteúdo: “A teologia mítica teria como conteúdo as fábulas sobre os deuses criadas pelos poetas; a teologia de Estado, o culto; a teologia natural responderia à pergunta sobre quem são os deuses” (RATZINGER, 2015, p. 15).

4) Sobre a realidade a que se referem: “A teologia natural trata da "natureza dos deuses" (que, de fato, não existem), as outras duas teologias tratam das *divina instituta hominum* - das instituições divinas dos homens” (RATZINGER, 2015, p. 15-16).

As conclusões que se pode tirar da apresentação dessas quatro definições são: a Teologia civil não tem Deus, mas sustenta uma religião; a Teologia natural não tem religião, mas sustenta a ideia de divindade. Diante dessas conclusões, pode-se ir além e notar a separação radical entre culto e racionalidade. Para Varro, o culto é nada mais do que uma ordem positiva; por isso, para ele, não pode haver verdade ou razão no culto promovido pelas forças políticas.

A pergunta que se coloca a partir dessas três noções de Teologia é justamente: A que tipo de Teologia a Teologia cristã está associada? A Teologia cristã é uma Teologia natural, porque se preocupa, em primeiro lugar, em desvendar a natureza de Deus e para isso faz uso da faculdade racional e do método filosófico. A “Teologia natural é uma desmitologização, ou melhor, uma racionalidade, que olha, criticamente, o que há por trás da aparência mítica e a dissolve através do conhecimento científico natural” (RATZINGER, 2015, p. 15).

Essa posição vai ao encontro com os primeiros teólogos do Cristianismo, os Apologistas do século segundo e Paulo de Tarso: “[...] o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Pois, desde a criação do mundo, os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina, têm sido vistos claramente [...]” (Rm 1, 19-20).

Ratzinger apresenta, em um parágrafo brilhante, um resumo de tudo o que se quis dizer até então:

O cristianismo tem, nessa perspectiva, os seus precursores e a sua preparação na racionalidade filosófica, não. nas religiões. O cristianismo não é absolutamente baseado, segundo Agostinho e a tradição bíblica que para ele é normativa, em imagens e pressentimentos míticos, cuja justificação se encontra ultimamente na sua utilidade política, mas apela-se, ao contrário, ao divino que pode ser percebido pela análise racional da realidade. Em outros termos: Agostinho identifica o monoteísmo bíblico com as concepções filosóficas sobre a fundação do mundo que se formaram, segundo diversas variantes, na filosofia antiga. É isto o que se entende quando o cristianismo, a partir do discurso paulino do Areópago, apresenta-se como a. pretensão de

ser a verdadeira religião. Isso significa que a fé cristã não se baseia na poesia e nem na política - essas duas grandes fontes da religião; mas se baseia no conhecimento; venera aquele Ser que está no fundamento de tudo o que existe: o "verdadeiro Deus". No cristianismo, a racionalidade tornou-se religião e não mais a sua adversária (RATZINGER, 2015, p. 17).

Esse parágrafo foi separado em alguns pontos:

1) Os precursores do Cristianismo: Ao contrário do que se pensa, as religiões antigas contribuíram, muito pouco, para o surgimento do Cristianismo. O primeiro passo para a constituição da religião cristã foi justamente a valorização da racionalidade filosófica, que, como foi visto no primeiro capítulo, foi precursora em busca da verdade e do fundamento do mundo. As religiões, principalmente a judaica, podem ter contribuído posteriormente para que o Cristianismo se estruturasse como local de culto, mas, sem a fundamentação filosófica acerca da divindade, o Cristianismo não passaria de mais um mito vazio na boca dos poetas.

2) O Cristianismo quer superar o mito: Mesmo sabendo que o mito possui um papel pedagógico e simbólico, o Cristianismo busca superá-lo por não se munir da racionalidade e da verdade. Além disso, os mitos estão estritamente ligados a uma utilidade política. O Cristianismo considera-se universal, não reprimindo as outras religiões, mas como a Verdade que torna supérflua a aparência (RATZINGER, 2015).

3) Apelo à razão e à realidade: O Cristianismo precisa se ater à racionalidade e à realidade para acessar o seu objeto, ou seja, a divindade. Deus se manifesta no mundo criado e só através dessa realidade criada é que o alcançamos. Aliás, a realidade das coisas criadas e das coisas divinas só podem ser alcançadas pela racionalidade.

4) Monoteísmo bíblico e Filosofia antiga: Ratzinger concorda com Agostinho ao identificar o monoteísmo bíblico com as concepções filosóficas da antiguidade. Basta lembrar daqueles que, já bem antes de Sócrates, buscavam encontrar o ἀρχή da Φύσις (princípio do mundo existente), ou daqueles que encontraram pela racionalidade o Demiurgo ou o Primeiro-Motor. A velha sabedoria judaica e os primeiros esboços da filosofia, bem podem ser fruto do mesmo Espírito.

5) Cristianismo como verdadeira filosofia: o discurso de Paulo no Areópago configura um novo objetivo para o Cristianismo, chegar à verdade divina através do discurso lógico-racional. A nova religião, apegada à razão, obteve a certeza de que é a única verdadeira religião, porque é capaz de unir o culto “ao Deus desconhecido” (At 17, 23b) ao discurso racional (apologia) que se baseia na Revelação.

6) A base do Cristianismo é o conhecimento: Agora, pois, na nova religião, as bases não se encontram na poesia (e seus mitos sem verdade) nem na política (com seu culto

infundado), mas no conhecimento. Conhecer e reconhecer, pela razão, Deus manifestado no mundo.

7) O objeto de adoração do Cristianismo: O Cristianismo não se configura com a Teologia política, que funda um culto simplesmente para se autossustentar. Um culto político não tem a quem endereçar seus louvores, e por isso, acaba adorando o poder dos reis, algum aspecto da criação ou qualquer outro sentimento ou indivíduo. O cristão não é o primeiro objetivo da Teologia cristã, mas sim o conhecimento de Deus pela racionalidade. Porém, quando capazes de reconhecer o “verdadeiro Deus”, não pode senão venerá-lo e adorá-lo. O culto, dentro da esfera cristã, é uma consequência da verdade que se alcança.

8) Superação da inimizade entre religião e pensamento filosófico: Grande é a inimizade entre a racionalidade e a religião, ao ponto de muitos, ainda hoje, considerarem-nas inimigas. O fato é que o Cristianismo concilia a razão e a fé de forma a promover o diálogo e a cumplicidade. A fé transita pela racionalidade e a racionalidade, torna-se parte essencial da religião. Se, na época dos mitos, estava somente a crença e havia excessos, com a crítica dos mitos, a crença é neutralizada e desponta a razão obsessiva. Em Cristo, porém, Fé e Razão caminham juntas para que uma modere a outra e o alcance à verdade seja garantido.

O Cristianismo destruiu a soberania das religiões estatais graças a suas armas mais poderosas, a sua base racional e o método filosófico. Por sua vez, não é só religião, mas também Filosofia: “O cristianismo não pretende ser mais uma religião entre todas, o seu Deus não é só mais um no ‘panteão’ dos deuses, seu caráter universal retrata a vitória da inteligência sobre o mundo das religiões” (RATZINGER, 2015, p. 18). A religião cristã supera as outras verdades porque vence, pela racionalidade, o mito, a ignorância e o engano. Ratzinger afirma que o Cristianismo é a vitória da desmitologização, do conhecimento e da verdade.

Essa afirmação pode até parecer muito superficial, porém, quando a racionalidade é acolhida pela religião cristã como o próprio Deus, ou seja, o *Logos*, presente na criação e atuante na história até encarnar-se, percebe-se, então, que seu significado transcende a realidade. É, pois, o *Logos* que vence o mito e todas as suas exageradas pretensões, é o *Logos* quem dá a capacidade de conhecer a Deus, pois todo aquele que o conhece, conhece o Pai (Jo 10, 15); é o *Logos* que, sendo Verdade, conduz à verdade. Conceber um Cristianismo sem o *Logos* é renunciar à verdade, ao conhecimento e reduzir a religião, novamente, a um mero mito.

O Cristianismo necessitou considerar-se universal; porém, não pode reprimir as outras religiões. Esse paradoxo é explicado por J. Ratzinger com a imagem da Verdade, que

torna supérflua toda aparência, ou seja, o Cristianismo não precisa decretar guerra contra as outras religiões, como forma de alargar seus horizontes, mas, por si só, revela a insuficiência das outras religiões. O Cristianismo é, não somente uma religião, mas também uma filosofia. A Filosofia cristã enriquece a religião cristã e a religião cristã enriquece a Filosofia cristã.

Já bem antes de o Judaísmo aparecer, segundo Ratzinger, a imagem do “temente a Deus”: homem sábio que, convencido com a explicação do monoteísmo filosófico, convence-se, pouco a pouco, de que a Filosofia sozinha não corresponde totalmente com a necessidade religiosa do homem: “não se reza a um deus somente pensado” (RATZINGER, 2015, p. 18). Assim, a Filosofia pura não pode responder à necessidade que o ser humano tem de relacionar-se com o divino. E continua Ratzinger: “quando o Deus encontrado pelo pensamento se deixa encontrar no coração da religião como um Deus que fala e age, o pensamento e a fé são reconciliados.

É com a aproximação com o *Logos* que o Cristianismo se tornou universal, ou seja, aberto e disponível a todos. No Judaísmo, mesmo que existisse a possibilidade de um não judeu adentrar à religião, ele nunca seria totalmente pertencente à religião em que buscou adentrar. O pagão convertido não era estritamente um judeu, mas, como intitulado na época, um prosélito. No Cristianismo, o apóstolo Paulo resolve essa pendência através da adesão a Cristo, ou seja, o *Logos* encarnado. Em Cristo-*Logos*, o Cristianismo torna-se universal e a *religio vera* tornou-se acessível a todos.

Ratzinger, verdadeiro apaixonado pelos padres da igreja, primeiros pensadores cristãos, exemplifica essa realidade com a pessoa de Justino, o filósofo mártir. Este, consciente de que, no tornar-se cristão, não está implicado a renúncia à filosofia, agora, julga ser um verdadeiro filósofo, porque vê no Cristianismo e na filosofia cristã a possibilidade concreta de chegar à verdade: “A convicção de que o cristianismo fosse uma filosofia, a filosofia perfeita, aquela que pode penetrar até a verdade, permaneceria por muito tempo mesmo depois da patrística” (RATZINGER, 2015, p. 19), explica Ratzinger.

A missão cristã é, pois, unir Fé e Razão, revelação e pensamento. A partir dessa união, constrói-se a Teologia. Ao passo que a fé corrige a imagem filosófica de Deus, tornando-a acessível e universal, a razão constrói caminhos para que a revelação seja substancialmente aceita. Trata-se, para Ratzinger, de um papel mútuo. Na Teologia cristã, a Filosofia aparece como verdadeira corretora da imagem de Deus. É justamente isso, que Ratzinger se propõe e fazer, utilizar-se da razão e do método filosófico para chegar a Deus. A partir desse objetivo, de chegar a Deus, Ratzinger traz algumas considerações além daquelas já apresentadas em capítulo anterior.

A primeira é que o Deus cristão é *Natura Deus*, em contraposição ao que afirmam os das religiões míticas e políticas; e o é porque satisfaz as exigências da razão filosófica. É preciso, porém, ter cuidado, pois nem tudo aquilo que é natureza é Deus. Deus é Deus por natureza, mas a natureza como tal não é Deus. É preciso ter a consciência da distinção entre a natureza universal e o ser que a fundamenta. Essa distinção entre Deus e natureza só pode ser feita quando operada a separação entre física e metafísica, separação essa que vem sendo abandonada progressivamente: “Somente o verdadeiro Deus que, através do pensamento, podemos reconhecer na natureza é objeto de oração. Porém, é mais do que a natureza: precede-a, pois a natureza é sua criatura” (RATZINGER, 2015, p. 19).

A segunda noção apresentada por J. Ratzinger é que Deus, a natureza, a alma do mundo não era um deus religioso, ou seja, não era, primordialmente, objeto de *religio*. Ou seja, era uma divindade que não podia ser rezada, um Deus sem contato, totalmente separado do que é do mundo ou do que é físico. O Deus cristão, porém, na historicidade da revelação bíblica, cria contato com o físico, o material, o humano. Deus se avizinha da realidade por ele criada, faz-se carne, arma neste mundo a sua tenda:

Aquele Deus que precede a natureza dirigiu-se aos homens. Não é um Deus silencioso, justamente porque não é somente natureza. Entrou na história, veio ao encontro do homem, e assim, agora, o homem pode encontrá-lo pode-se ligar a Deus, pois Deus ligou-se ao homem (RATZINGER, 2015, p. 20).

Nesse processo, observado principalmente na encarnação do *Logos*, observa-se também a união de natureza e salvação do homem. Agora, pois, a racionalidade pode se tornar religião porque o Deus da racionalidade entrou na religião. Metafísica e história não caminham mais separadas, mas pela *kenosis* do Cristo-Deus, tornam-se unidade substancialmente.

Surpreendentemente, após defender que a razão possui papel fundamental na vitória do Cristianismo sobre as religiões, Ratzinger insere um elemento, que, certamente, tornou rica a tradição cristã. Para ele, a razão filosófica não é a única arma no embate com as outras religiões. Junto da razão filosófica está a moral filosófica, em especial aquela da *Στοά* (*stoá*), que instituiu uma ética das virtudes da coragem, justiça, autocontrole e da sabedoria. Se a essência humana é racional, o agir moral deve guiar-se pela razão: “No campo religioso, o cristianismo superava os limites de uma escola de sabedoria filosófica justamente pelo fato de que o Deus pensado deixava-se encontrar como um Deus vivo” (RATZINGER, 2015, p. 21), que nos ensina a tríade do amor: amor a si, ao próximo e a Deus.

Segundo Ratzinger (2005, p. 22), o Cristianismo convencia e convence, ainda hoje, porque vincula a fé com a razão e porque se orienta para a caridade para com os sofredores, pobres e fracos, sem distingui-los uns dos outros porque se trata de uma religião universal, de caráter público. A força que transformou o Cristianismo numa religião mundial é resultado da síntese entre razão, fé e vida. O Deus que o cristão cultua é conhecido pela fé revelada na história da criação e passível de ser encontrado pela razão. Mas o compromisso cristão passa pela vida, ou seja, faz modificar o estilo de vida, seus atos e pensamentos, bem como o motiva ao culto. Por isso, o melhor culto a Deus é seguir o *ethos* cristão, amar. Esta tríplice noção estava clara a todo cristão dos primórdios. Mas, hoje, não convence mais. Mas por quê?

Será que o homem deixou de ser racional? Será que o homem deixou de buscar a Deus? Ou será que deixou de querer ser feliz e amar? Para Ratzinger, a resposta para tal pergunta está na constatação da ruptura entre Fé e Razão. A pergunta ideal é: Por que Fé e Razão não caminham mais juntas?

Já se observa em páginas anteriores, inclusive de várias formas, que aquela tensão entre mito e Filosofia acabou por criar um paradigma que privilegiou a razão e fez o mito desaparecer aos poucos. Com o surgimento do Cristianismo, a fé oriunda da revelação judaico-cristã não entrou em embate com a racionalidade filosófica, mas a complementou, ao passo que ambas se tornaram cúmplices para o encontro com a verdade (que não pode ser somente pensada ou somente crida, mas simultaneamente).

Essa noção permaneceu latente no início da igreja e foi se aprofundando sempre mais. O ápice dessa sistematização aconteceu com Tomás de Aquino que mesmo considerando-as complementares admitiu a supremacia da fé sobre a razão, por sua origem transcendente (graça dada por Deus de se revelar) enquadrando a razão, a Filosofia e o pensamento como servas da fé, da teologia e da revelação, ao passo que muitos aproximaram Fé e Razão, na modernidade, Descartes, Spinoza e Kant, no contexto filosófico, por exemplo, e Lutero, no âmbito teológico, operassem um afastamento entre fé e racionalidade, nas palavras de Ratzinger, uma ruptura.

A partir dessa ruptura, a distância entre essas duas vias da verdade foi se tornando, sucessivamente, maior. Ratzinger cita quatro eventos intelectuais que representam esse distanciamento:

1) Quando Hegel tenta converter a fé em racionalidade, ao conceber que tudo o que o homem vive e faz está sob os princípios do espírito racional.

2) Quando Marx transforma a razão em uma grandeza numericamente exata e reduz a realidade àquilo que se apresente historicamente material.

3) Quando Comte, buscando uma ciência positiva, exclui o papel da metafísica, sendo que suas demandas são redirecionadas à física.

4) Quando a teoria evolucionista torna supérflua toda e qualquer tentativa de pensar sobre a divindade, e tornando Deus uma mera hipótese.

Para Ratzinger, “a separação entre física e metafísica operada pelo pensamento cristão está cada vez mais abandonada. Tudo deve tornar a ser “física” (RATZINGER, 2005, p. 24). O ele quer mostrar com esses exemplos é que a modernidade se revoltou contra a metafísica e busca, incansavelmente, combatê-la e anulá-la. A constatação é que, na consciência ‘moderna’, a razão reside na ciência, com seu método empírico-científico.

Os problemas desse novo modo de encarar a realidade é que sem a metafísica a hipótese de Deus torna-se supérflua, o mundo e o real ficam resumidos ao estritamente científico e a filosofia primeira passa seu posto à teoria evolucionista. Perante tudo isso, “a ideia cristã de Deus é necessariamente considerada não científica” (RATZINGER, 2005, p. 25). Na modernidade, a teologia natural não pode mais compreender “Deus Criador” ou “Alma do Mundo”, ou seja, nada que seja metafísico.

Ratzinger se põe, então, a perguntar-se se a razão e o Cristianismo ficam assim definitivamente separados. Para isso, será preciso discutir o problema de evolucionismo, que considera científico somente o que é estritamente físico-racional. Será preciso, ainda, pôr em cheque a razão científica da modernidade, e perguntar-se se a doutrina evolucionista pode, de fato, apresentar-se como uma teoria universal, válida para todo o real. Ao mesmo tempo, aqueles que compactuam com o pensamento cristão precisam fazer a reflexão sobre o fundamento de todas as coisas a fim de verificar se a razão e o racional estão, de fato, no seu princípio.

Só partindo dessas reflexões é que Ratzinger poderá se perguntar se “continua verdadeira aquela que é a convicção fundamental da fé cristã e de sua filosofia” (RATZINGER, 2005, p. 27), ou seja, a afirmação bíblica primordial que ultrapassa todas as tentativas pré-socráticas de encontrar a substância inicial de onde tudo deriva: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος* [no princípio era o Verbo (Jo 1, 1)]. Para o Cristianismo, “no princípio de todas as coisas, há uma força criadora da razão. A fé cristã é hoje, como foi ontem, a opção pela prioridade da razão e do racional” (RATZINGER, 2005, p. 27).

Para Ratzinger, o Cristianismo não pode negar, ou mesmo renunciar, à prioridade do racional sobre o irracional, ou seja, ao *Logos* como *arkhé* da criação e de tudo o que é real. Caso o faça, como alguns insistem em fazer, perde-se o elo que une o real com a verdade, rompe-se com o princípio de tudo. Por isso, o *Logos* não é só razão matemática, mas também

amor criador (em Cristo pudemos sentir o *Logos*) até se tornar compaixão para com a criatura. A teologia cristã precisa reconhecer como igualmente importantes o primado do *Logos* e o primado do amor.

O *ethos* evolucionista é oposto ao cristão. É cruel, pois destrói o mais fraco. A ética evolucionista é a ética da guerra, da luta pela sobrevivência. Esse modo de viver não serve e nunca servirá para a humanidade que precisa de uma ética da paz, do amor ao próximo e, cada vez mais, uma abertura para o outro. A mesma crise da razão, é sentida no amor, gerando a crise da existência humana, que se tornou incapaz de sentir e pensar. Quando a ciência agride e supera a racionalidade e a fé, a humanidade ganha um poder diabólico e destruidor. Só a Razão, o Amor e a Verdade podem reconstruir e manter a ordem: “O amor e a razão coincidem enquanto verdadeiras colunas fundamentais do real: a razão verdadeira é o amor, e o amor é a razão verdadeira” (RATZINGER, 2005, p. 28).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal desta pesquisa foi buscar respostas às inquietações sobre a importância da Filosofia na gênese da Teologia Cristã e analisar se seria possível construir Teologia sem o aparato conceitual que a Filosofia lhe oferece. Após diversas pesquisas, leituras e interpretações, ficou claro que não há teologia cristã autêntica sem as contribuições da racionalidade filosófica. Tudo isso foi feito com base nos escritos de Joseph Aloisius Ratzinger (1927-2022).

O caminho metodológico surgiu através de leituras de majestosas obras teológicas e de profundas reflexões e descobertas filosóficas. Decidiu-se evidenciar, ao longo desta escrita, o caminho percorrido por Ratzinger, buscando aparato conceitual para suas contribuições. Não se trata de, simplesmente, trabalhar sobre Fé e Razão, mas entendê-las como construtoras da teologia cristã. Ratzinger foi um teólogo que olhou para a Teologia como o resultado de uma construção histórica, que se purifica desde a mitologia, com pensamento filosófico e pela Revelação.

Ao longo dos quatro capítulos, pode-se ressaltar que a Teologia nasce de um esforço racional de explicar a Fé, que, por si só, é um encontro com o divino transcendente, encontro realizado na Revelação, ou seja, no modo em que Deus se mostra ao mundo. O método para realizar esse intento de interpretar a fé é a reflexão filosófica. Percebe-se, de antemão, que a Teologia necessitou da Filosofia para se consolidar.

Tendo em vista essa informação como premissa inicial, é necessário entender o processo de formação da Filosofia, considerando um aspecto pouco desenvolvido, a saber: a relação da Filosofia dos primórdios com a religião da época. No primeiro capítulo, intitulado *Da mitologia à filosofia cristã*. Buscou-se apresentar os principais elementos históricos e religiosos da mitologia grega, vigentes na época do aparecimento da Filosofia.

Se é verdade que a relação entre Fé e Razão passou de uma compatibilidade a uma ruptura, buscou-se, logo cedo, entender até mesmo o processo anterior a essa compatibilidade que, depois, foi rompida. Este processo anterior também é um processo que vai da compatibilidade ao distanciamento. A Filosofia é, por sua essência, grega porque nasce do diálogo e da crítica com a religião mitológica grega.

O ser humano é pensante; este é dado seguro. E se é pensante, questionou-se perante as mais diversas realidades. Antes do suscitado da Filosofia, a mitologia serviu de respostas a

essas perguntas. O mito, então, não era uma criação vã ou uma invenção. Num mundo que não era regido pela cientificidade pura, não se podiam explicar, coerentemente, certas situações. Os mistérios da vida eram muito bem explicados pelo mito das *Moiras*, os raios disparados contra a terra pela ira de Zeus e a aproximação amorosa de dois estranhos pela flecha de Eros (cupido). A mitologia não é, senão, imagens que exprimem aquilo que é inexprimível, de explicar o inexplicável.

A fuga da responsabilidade humana e o desconhecimento das ciências físicas e naturais proporcionaram a redução de tudo ao mito. Era, pois, mais fácil creditar tudo aos deuses do que buscar explicações racionais para os problemas humanos. Com a Filosofia, surge um novo modo de observar e explicar o mundo. Com a Filosofia, a razão se torna a principal moderadora da religiosidade mítica e funda, principalmente com os pré-socráticos, a busca por um princípio originário fora dos mitos.

A par do mito estava o politeísmo. Foi, porém, com a crítica dos mitos de Xenófanes que mito e Logos se desprendem. Desenvolve-se um monoteísmo filosófico, que não nega a existência da divindade, mas muda sua conceituação. Daqui conclui-se que a crítica dos mitos, ou seja, a Filosofia, contribuiu com um exponencial enfraquecimento da religião mitológica grega e proporcionou uma aproximação entre a religião e a racionalidade.

É verdade que as relações entre a religião e a razão foram se afunilando no Judaísmo, principalmente na afirmação da unidade de Deus e na desmitologização da religião. Com o surgimento do Cristianismo chegaram a seu ápice de proximidade, através do diálogo com o Judaísmo (antiga aliança) e com o monoteísmo filosófico e ontológico da Filosofia grega, para que pudesse entender Jesus de Nazaré como fundador de uma nova aliança e da Teologia Cristã.

Ao mesmo tempo, a Filosofia também pode fundar um novo modo de ver o mundo quando se tem fé. O filósofo ateu investiga “*ex nihilo*”, faz-se deus de si mesmo e propõe as prerrogativas conforme lhe parecem claras pela razão. O cristão que se põe a filosofar o faz com base na Fé revelada, faz um caminho consciente de seu destino, porque já conhece a verdade pela Revelação e está sempre pronto a dar razões à sua Fé, conhecendo, cada vez mais, o seu Deus.

Aqui se chegou a um ponto extremamente importante, que caracteriza o percurso de tal pesquisa e que serviu de base para dois capítulos desta dissertação. A teologia, é, pois, uma ontologia sobre Deus. O segundo capítulo tratou sobre a teologia cristã e o terceiro capítulo desenvolve a ontologia sobre Deus.

No segundo capítulo, buscou-se trabalhar mais a fundo os textos Autor, que podem ser divididos em dois polos que se completam mutuamente. O primeiro versa sobre a conceituação de Teologia; o segundo valoriza a questão relacional. De modo geral, a Teologia Cristã é tida como uma disciplina sistemática, ou seja, organizada segundo critérios específicos. Desde as origens desses critérios, os cristãos encontraram na especulação uma forma de acessar verdades não tão claras pela revelação. Joseph Ratzinger assume a Teologia como a interpretação das verdades reveladas pelo contributo racional sem transpor as verdades que o próprio Deus se dignou revelar.

A Teologia nasce da fé, que, por sua vez, é o assentimento à Revelação. Pela razão, a Teologia garante uma valoração de verdade. Para Ratzinger, a Teologia representa a noção cristã de verdade porque, sendo racional, transcende a mitologia e torna-se visível e acessível essência do Cristianismo. Aquilo que Deus fez conhecer pela Revelação pode ser aceito pelo homem. Desse processo, forma-se a Fé. Logo, Teologia não é fé, mas parte dela passando pelo crivo da razão para fundamentar-se.

Olhando para a etimologia da palavra, constata-se, de antemão, que a Teologia é o estudo sobre Deus. Ora, em diálogo com Heidegger, entende-se que a Teologia é uma ciência e, como ciência, tem um objeto de estudo, ou seja, direciona-se a uma região do ente ou do ser afunilando-se cada vez mais rumo ao conhecimento. As ciências com objeto de estudo são chamadas por Heidegger de ciências ônticas (porque se voltam para entes isolados). Já a ciência do ser é chamada ontológica. Ainda para Heidegger, a Teologia é uma ciência ôntica (positiva), ao contrário da Filosofia (ciência ontológica).

A Teologia, na visão heideggeriana, desenvolve-se em torno de um *positum*. A constatação da positividade da Teologia Cristã acontece pela observação de que o ente a que ela se refere, ou seja, Deus, está previamente revelado no Cristianismo. Por isso, a ciência teológica se constrói sobre a Revelação e brota da fé livremente aceita pelo crente, que, por sua vez, também é importante para a Teologia.

Sem se delongar muito sobre o pensamento de Heidegger, percebe-se que suas contribuições ajudam a compreender o que Ratzinger pretende. Chega-se à conclusão de que sem a Revelação (movimento de iniciativa divina de desvelar-se na história, isto é, tornar-se conhecido à humanidade através de suas obras e palavras) não há Teologia, porque o objeto da Teologia não é arbitrariedade, mas aquilo que foi revelado por Deus e em Cristo, pois Nele transparece de uma forma totalmente nova.

Percebe-se então que, no início de tudo, está Deus que se revela ao mundo. Quem aceita essa revelação, converte-se e, por isso, é que tem fé. Sobre essa fé, que em nada

subjuga a capacidade da razão, surge o desejo de conhecer, cada vez mais, Deus que outrora se revela. Divindade, Revelação, Conversão, Fé e Conhecimento são categorias fundantes no pensamento de Ratzinger.

Sobre a dimensão relacional, é preciso compreender que a Teologia existe em relação de participação na Igreja. Por isso, a Teologia ratzingeriana assume um caráter eclesial. A Igreja, por sua vez, não é só uma estrutura orgânica, mas também parte integrante da teologia. A Igreja é, em verdade, conforme defende Ratzinger, a fonte da Teologia, pois aqueles, que aderem às verdades reveladas, tornam-se um mesmo corpo. A produção teológica deve estar disposta a dialogar com a fé da Igreja e a ser corrigida por ela. Se a Teologia é interpretação, à Igreja reserva-se o direito de auxiliar os teólogos e todos os crentes a bem interpretarem aquela mesma Revelação, que, aliás, é única e a mesma para todos, bem como garantia da unidade teológica.

Ao mesmo tempo, a Teologia é também uma disciplina acadêmica, que precisa ir sempre mais a fundo para não se estagnar como ciência. Perante essa busca, aparece o Magistério como instância moderadora do desenvolvimento teológico que tolhe liberdade de pesquisa e de expressão. Para Ratzinger o papel do Magistério não é algo que possa ser considerado negativo, mas uma instância diferenciadora, ou seja, que permite diferenciar a verdade revelada das demais verdades científicas. Esta conclusão passa pela caracterização da verdadeira liberdade de expressão, pela compreensão do papel do teólogo na Igreja, pela função do magistério na Igreja e, por fim, pela relação entre magistério e Teologia no que tange à liberdade de expressão e o magistério.

Como dito, no terceiro capítulo, buscou-se compor, a partir do pensamento ratzingeriano, uma ontologia sobre o Divino na esperança de que ao entender a divindade para entender as relações com que se revela. Trata-se de olhar para a história e para a revelação e entender, de forma racional, o Deus cristão. Ao contrário das religiões antigas, não foi a imaginação humana quem criou o Deus cristão. O Cristianismo é, por essência e origem, a religião do *Logos* e a Teologia, um tratado lógico e racional sobre Deus.

Ao perguntar sobre quem é Deus, Ratzinger faz um grande caminho que pode ajudar a compor uma ontologia sobre Deus. Em primeiro lugar, oferece a reflexão sobre as fontes da experiência religiosa na história das religiões, isto é, sobre o ateísmo (negação da causalidade divina), sobre o politeísmo (multipluralidade do Divino) e o monoteísmo (unicidade radical da divindade). Para Ratzinger, há algo que une esses três caminhos, isto é, a convergência de ambos à unidade do absoluto.

O ateísmo materialista tende a identificar a matéria como o absoluto e, por isso, torna a matéria sua divindade. Logo, contradiz-se o termo, já não é mais uma negação de Deus, mas uma afirmação disfarçada da existência de um Deus morto, com o qual não se pode fazer contato e nem se conhecer. O politeísmo, por admitir que a divindade absoluta compartilha seus atributos divinos com outros entes, não pode negar a existência de um Deus supremo, superior aos outros deuses.

Ratzinger faz, a partir da consciência de que só o monoteísmo traz em si a relação com o absoluto, uma retomada dos fatos da Revelação, que contribuíram para a formatação do conceito cristão de Deus. Nisso, identifica-se uma forte tendência historiográfica. A revelação, como ação de Deus no mundo, pertence à história e por ela é confirmada. Falar sobre o “transcendente” do Cristianismo é, inevitavelmente, olhar para a história da Revelação – passando pelas escrituras hebraicas até chegar ao elemento diferenciador, que é Cristo, homem histórico e messiânico. Ou seja, para J. Ratzinger, o conceito de Deus foi se construindo gradativamente desde os patriarcas hebreus até o Novo Testamento e se aprimorando na teologia da Era dos Padres e dos concílios. No que tange à construção do conceito cristão de Deus, utiliza a palavra “opção” para se referir a quatro escolhas teológicas, que constroem a Teologia do Deus cristão. São elas:

1) Opção ao monoteísmo radical de Israel em oposição ao politeísmo e ao ateísmo – pela via da Revelação aceitando a profissão de fé judaica e renunciando ao culto a outros deuses;

2) Opção a um Deus pessoal em oposição à ideia de um Deus local – no âmbito do Antiga Aliança feita com Israel e na misteriosa revelação de seu nome, Deus revela sua personalidade, desvinculando-se da ideia de um deus preso às dimensões geográficas;

3) Opção pelo deus dos filósofos em oposição à mitologia – pela via racional a Fé cristã aceita o monoteísmo filosófico e a consuma esquivando-se de ser mera mitologia;

4) Opção pelo *Logos* em oposição ao deísmo – pela manifestação de Jesus, Logos encarnado o Cristianismo escolhe pela Verdade (porque pode ser conhecido pela razão) e pelo Amor (porque pode ser conhecido pela fé e pelo desejo de salvação divina).

Concluimos que, para Ratzinger, a Revelação não é um processo iniciado e acabado, mas um processo contínuo. Prova disso é que a Fé cristã precisou aprimorar o conceito de Deus do qual fez uso e, com o uso da argumentação e dos conceitos filosóficos, sanar dúvidas que persistiam. Um dos primeiros problemas teológicos enfrentados foi a questão da divindade do Filho e do Espírito Santo em oposição ao subordinacionismo, modalismo. Essas questões primeiras só foram resolvidas, ‘definitivamente’, nos primeiros concílios

ecumênicos, com o desenvolvimento de uma teologia própria, que tem como base os conceitos de substância, essência, hipóstase e pessoa que foram recebidos da Filosofia.

Conhecer a Deus sempre foi muito importante para o cristão; porém, ao longo da história da filosofia, surgiram algumas polêmicas sobre a epistemologia divina. Seria o Cristianismo um teísmo ou um deísmo? Ou seja, conhecemos Deus somente pela Razão ou somente pela Fé? Fazendo a opção pelo deus dos filósofos, o Cristianismo se propõe a ser, além de uma Religião, uma Filosofia. E com isso, apega-se à Razão. Para Ratzinger, o Cristianismo não somente optou pelo deus dos filósofos, mas também promoveu uma metamorfose daquele conceito puramente racional quando acolheu, em Jesus de Nazaré, o próprio *Logos* encarnado. Logo, é pela Fé e pela Razão que chegamos a Deus, porque a Fé gera uma nova imagem de Deus e consoma o Deus racional.

Sobre a relação entre Fé e Razão, que ajudará a entender o papel da Filosofia na gênese da Teologia cristã, enfatizou-se no último capítulo. Decisiva é a conclusão que essa relação existente entre Fé e Razão foi sempre muito conturbada com rupturas, distanciamentos e aproximações. Atualmente, tal relação aparece como abstrata demais; porém, para Ratzinger, não foi assim nos primeiros séculos do Cristianismo, pois, para os proto-cristãos, o Cristianismo é um tipo de Filosofia, que põe aos olhos dos homens todas as respostas aos mais íntimos questionamentos humanos.

A Filosofia não é mera serva da Teologia, mas elas podem ajudarem-se mutuamente. Mesmo sendo duas ciências distintas entre si, só podem chegar a uma verdadeira conclusão quando unidas. Assim, a Filosofia parte do amor em busca da verdade, e a Teologia é a verdade encontrada no Amor. Logo, há de se concluir que Fé e Filosofia não são superiores uma à outra, mas colaboradoras mútuas. A Fé necessita da Filosofia para gerar verdadeira Teologia; a Teologia necessita da Razão para não ser reduzida a mera mitologia.

Para Ratzinger, a Filosofia cristã acontece quando o “Evangelho” chega aos ouvidos dos filósofos e os seduz. Nela, a relação entre Fé e Filosofia foi quase sempre unânime a ponto de, com o passar do tempo, serem associadas como uma só coisa. Por isso, Tomás de Aquino as diferenciou segundo a finalidade e seus métodos: a Filosofia é um movimento da razão em busca das questões últimas da realidade, cujo método são os argumentos; a Teologia é a Fé em busca de compreender, tão somente, através da revelação.

Isso quer dizer que, mesmo complementares na busca da verdade, a Filosofia pode encontrar uma infinidade de verdades para além da Teologia sem contradizê-la; e a Teologia, pela observação da Revelação, pode alcançar esplêndidos resultados por conta própria.

Quando, porém, as respostas requeridas forem parte daquele arcabouço de questões próprias da humanidade, unidas, chegam à verdade.

A Filosofia moderna, que surge dentro de uma profunda negação dos padrões escolásticos de pensamento, influenciou, inclusive, no ambiente teológico, pois, precisamente com a Reforma Protestante, essa unidade entre Fé e Razão é rompida. Aquela diferenciação de Tomás de Aquino abriu precedentes para uma completa ruptura. Lutero, com sua máxima *Sola fide*, estava por afirmar que só a Fé leva a Deus, assim, negando o papel da Razão, e, por conseguinte, o papel da Filosofia. Os reformadores afirmavam que somente pela Fé se conhece Deus. Foi como voltar à “estaca zero”: propor uma religião apenas da Revelação e desconectada da racionalidade humana.

Nesse sentido, assinala Ratzinger, os protestantes enxergam, na Razão humana, uma potência destruidora da Teologia. Porém, isso se torna contraditório, pois a Razão fez brotar da Filosofia grega as verdades pregadas pela Fé cristã num tempo em que o *Logos* não era integral, porque o mundo não havia conhecido o *Logos* Encarnado. Para Ratzinger, uma Filosofia que se abstenha de um diálogo crítico com a religião, acaba por sucumbir-se como tal.

O fato é que a Teologia protestante não negou em si a insuficiência/imprecisão da razão, mas quis livrar-se da Metafísica, por ver nela uma concorrente da religião. Quando se nega a Razão, a metafísica e a ontologia, comuns a todo ser humano, coloca-se a Fé e a experiência religiosa como parâmetro da Teologia, que, por sua vez, são subjetivas. O resultado disso é a arbitrariedade da experiência religiosa e o fundamentalismo religioso, que interpreta a Escritura e a Revelação de forma intimista e individualista.

Ratzinger faz-nos concluir que a Fé necessita da Filosofia porque: 1) O filósofo e o teólogo são aqueles que se dedicam a perguntar-se a respeito das questões mais profundas da sua humanidade; 2) A Fé representa uma afirmação filosófica sobre a existência de Deus, sua revelação e a possibilidade de conhecê-lo verdadeiramente e, além disso, a afirmação do seu poder sobre a realidade como um todo; e 3) os métodos filosóficos e categorias são critérios de interpretação da Revelação e das Escrituras.

Para Ratzinger, a Filosofia continua sendo verdadeira Filosofia, pois foi a responsável a dar à fé uma visão concreta. Retomando a antiga classificação de Varro e a posterior associação da Teologia cristã como *theologia naturalis*, por Agostinho – porque versa sobre a natureza do Divino, tal como se manifesta no real – Ratzinger compara os teólogos com os filósofos. O Cristianismo sustenta uma Teologia tão focada na Razão, na verdade e no real, que se torna incompreensível como religião. Enriquecida, pois, pelo *Logos*

encarnado, cultua e adora não um deus mudo e distante, mas o Deus Criador e Salvador, que fala aos corações e escuta os clamores e súplicas e que caminha e sofre com o povo e pelo povo.

Para renovar o ímpeto pela verdade, os filósofos, aos poucos, distanciaram-se das religiões mitológicas para formular uma “religião racional”. A nova religião grega, dita “filosófica” estava preocupada em ser canal da busca da verdade e isso precisava ser feito através da Razão. O Cristianismo, por sua vez, herda esse desejo por estabelecer-se a partir da verdade e utiliza a Razão e a Filosofia como aliadas no seu processo de estruturação. Por isso, a Teologia Cristã representa um conjunto de ideias baseadas nos preceitos de Jesus Cristo e na tradição filosófica grega, interpreta a Fé tendo a Razão como instrumento.

Ratzinger não cessou de denunciar a crise da racionalidade do pensamento contemporâneo. Hoje, a verdade não habita mais na Razão, mas no empírico científico, que não comporta muitas das verdades cristãs. Perante isso, surge o relativismo teológico e a exegese histórico-crítica, que esvaziam a Teologia da Verdade. Está constatada uma crise da metafísica que reduz o conteúdo da mensagem cristã à mera simbologia e a uma equiparação da doutrina cristã ao mito.

A Teologia, sem o apoio e a compreensão da Filosofia metafísica, é reduzida a mito. Pode até ter um significado simbólico, mas sem verdade alguma em seu interior. Para Ratzinger, o abandono da verdade não pode ser nunca algo definitivo, porque anula, radicalmente, a pergunta sobre a verdade do Cristianismo, que, aliás, é considerada pelo mundo contemporâneo uma pergunta “fora de moda”.

O Cristianismo quer superar o mito porque está em busca da Verdade. Para isso precisa se ater à racionalidade e à realidade para acessar o seu objeto, ou seja, a divindade. A Teologia cristã, apegada à razão, mantém-se na certeza de que é a única verdadeira religião, porque é capaz de unir culto, discurso racional e fé na Revelação. Ao passo de que o culto cristão é uma consequência da verdade que se alcança, a base do Cristianismo é o conhecimento dessa verdade e seu objeto de adoração, verdadeiro Deus. Para Ratzinger, o Cristianismo é a vitória da desmitologização, do conhecimento e da verdade.

O Cristianismo concilia a Razão e a Fé de forma a promover o diálogo e a cumplicidade. A Fé transita pela racionalidade, e a racionalidade torna-se parte essencial da religião. Se, na época dos mitos, estava somente a crença e havia excessos, com a crítica dos mitos a crença é neutralizada e desponta a razão obsessiva. Em Cristo, porém, Fé e Razão caminham juntas para que uma modere a outra e o alcance à verdade seja garantido.

Quando, porém, essa cumplicidade entre Fé e Razão estiver rompida ou ameaçada – seja pela *Sola Scriptura*, pela desvalorização da Filosofia, pela crise da Razão, pelo cientificismo, pelo relativismo, pela forte tendência evolucionista, pelo rechaço da metafísica ou pela exegese descompromissada – o filósofo cristão e o teólogo precisam, com ímpeto, alargar os horizontes da racionalidade a fim de não deixar que se torne supérflua a hipótese de Deus.

A missão cristã é, pois, unir Fé e Razão, revelação e pensamento. A partir dessa união, constrói-se a Teologia. Ao passo que a Fé corrige a imagem filosófica de Deus, tornando-a acessível e universal, a razão constrói caminhos para que a Revelação seja substancialmente aceita. Trata-se, para Ratzinger, de um papel mútuo. Na Teologia cristã, a Filosofia aparece como verdadeira corretora da imagem de Deus. É justamente isso que se propõe e faz, utilizar-se da razão e do método filosófico para chegar a Deus.

A tal dimensão associa-se a moral cristã. O Deus que o cristão cultua é conhecido pela Fé revelada na história, possível de ser encontrado pela Razão. Mas o compromisso cristão passa pela vida, ou seja, faz modificar o estilo de vida, seus atos e pensamentos, bem como o motiva o culto. Por isso, o melhor culto a Deus é seguir o *ethos* cristão, amar. Negar a prioridade do racional sobre o irracional significa perder o elo que une o real com a verdade, romper com o princípio *Logos*, porque *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*. Esse *Logos* é também amor. A Teologia cristã precisa reconhecer como igualmente importantes o primado do *Logos* e o primado do amor. Só a Razão, o Amor e a Verdade podem reconstruir e manter a ordem.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABELARDO, P. **Epistulae**. In **Petri Abelardi Opera Omnia**. Paris: Migne, 1855.
- ADLER, M. **A arte de ler**. Trad. de Inês Fortes de Oliveira. Rio de Janeiro: Agir, 1954.
- AGOSTINHO, A **Trindade**. Coleção Patrística (v.7). São Paulo: Paulus, 1995.
- AKAMINE, J. **Teologia Trinitária**. Batatais: Claretiano, 2014. p.48;
- ALMEIDA JR, J. **Introdução à Mitologia**. São Paulo: Paulus, 2014.
- ARISTÓTELES. **Metafísica (Livros I e II), Ética a Nicomaco e Poética**. São Paulo: Victor Civita, 1984.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: LOYOLA, 2002.
- ASSUNÇÃO, R. **Bento XVI, a Igreja Católica e o “espírito da modernidade”**, uma análise da visão do papa teólogo sobre o “mundo de hoje”, Campinas: Ecclesiae, 2018.
- BENTO XVI. **Deus é amor**. Documentos do Magistério. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2006
- BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã, desde as Origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Vozes, 1970.
- BRANDÃO, J. **Mitologia Grega**. Volume 1. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BRELICH, A. **Gli Eroi Greci**. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1978.
- BRUNNER, E. **Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I**, Zurique, 1960, 124-135.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Donum Veritatis*, 1990.
- DIAS, F.; ROHTE, G. **Dilectio, da antiguidade à Santo Agostinho**. Toledo: Vivens, 2018.
- ELIADE, M. **Mito e Realidade**. Trad. de Pola Civelli. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.
- FERRY, L. **A sabedoria dos mitos gregos**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: OBJETIVA, 2018.
- FIGUEIREDO, F. **Curso de teologia patrística. Vol. I, II e III**, Petrópolis: Vozes, 1983 a 1990.

FÍLON. **Legum Allegoriae**. In TRIVIÑO, J. **Obras Completas de Filón De Alejandría**. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 1976.

GREGÓRIO DE NAZIANZO. **Discursos Teológicos**. In **Col. Sources Chrétiennes, 250**. Paris: Cerf, 1978.

HEIDEGGER, M. **Fenomenologia e Teologia**. In: **Marcas do Caminho**. Tradução de Paulo Giachini e Emildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo** (Parte I). Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **M. Ser e Tempo** (Parte II). Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

HESÍODO. **Teogonia. A origem dos deuses**. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Teogonia**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Atena Editora, 2009.

\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Atena Editora, 2009.

HUME, D. **História natural da religião**. Trad. de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

JOÃO PAULO II. **Discurso durante o encontro com os professores de Teologia em Altötting**. 1980, s.p. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/november/documents/hf\\_jp\\_ii\\_spe\\_19801118\\_professori-teologia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801118_professori-teologia.html).

JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998.

JUSTINO. **Apologia**. In COLEÇÃO PATRÍSTICA, **Padres Apostólicos**. Trad. de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

MARITAIN, J. **Introdução geral à filosofia**. Trad. de Ilza das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Rio de Janeiro: Agir, 1981.

MARTINS, R. **O universo, teorias sobre sua origem e evolução**. São Paulo: Moderna, 1994.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Curitiba: Hemus, 2001.

ORÍGENES, **Tratado sobre os Princípios**. Trad. de João Eduardo Pinto Basto Lupi.

**Os Pré-Socráticos**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1996.

PLATÃO. **Leis e Epínomes**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

\_\_\_\_\_. **Sofista**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Victor Civita, 1972.

\_\_\_\_\_. **Timeu e Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Banquete**. Pará de Minas: VirtualBooks, 2000.

\_\_\_\_\_. **República**. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002.

RATZINGER, J. **Ser cristão na era neopagã**. Discursos e Homilias (2000 – 2004) & Debates (1993 e 2000), v. 2 Campinas: Ecclesiae, 2015.

RATZINGER, J. **A Europa de Bento na crise de culturas**. Trad. Antonio Rocha. Lisboa: Alêtheia, 2005.

\_\_\_\_\_. *Der Gott des Glaubens lmd der Gott der Philosophen*, Munique, 1960.

\_\_\_\_\_. **El Dios de la fe y el Dios de los filósofos**. Madrid: Encuentro, 2006.

\_\_\_\_\_. **El Dios de los cristianos**. Salamanca: Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_. **Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã**. Lisboa: Apelação, 2005.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico**, São Paulo: Herder, 1970.

\_\_\_\_\_. **Natureza e missão da Teologia**. Tradução de Carlos A. Pereira. Petrópolis – RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio** (Um diálogo com Peter Seewald). Tradução de Inês M. de Andrade. Rio de Janeiro – RJ: Imago, 1997.

\_\_\_\_\_. **Palabra em la Iglesia**. Trad. de Martin Peis. Salamanca: Sígueme, 1976.

\_\_\_\_\_. **Ser cristão na era neopagã**. Discursos e Homilias (1986-1999),

\_\_\_\_\_. **Ser cristão na era neopagã**. Entrevistas (1986 – 2003), v. 3 Campinas: Ecclesiae, 2016.

\_\_\_\_\_. **Mi vida**. Madrid: Encuentro, 2006.

ROWLAND, T. **A fé de Ratzinger: a teologia do Papa Bento XVI**. Tradução de Carlos P. Alonso. Campinas: Ecclesiae, 2013.

São Paulo: Paulus, 2012.

SCHAMA, S. **A história dos judeus**. Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

TORRES, C. **Xenófanes de Colofão: A natureza divina como limite para o conhecimento humano**. In ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 10, nº19, 2016.

VERNANT, J. **As Origens do Pensamento Grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mito e Religião na Grécia antiga**. Trad. de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WERBICK, J. **Doutrina da Trindade**. In SCHNEIDER, Theodor (org.). **Manual de Dogmática**. Volume II. Petrópolis: Vozes, 2001.